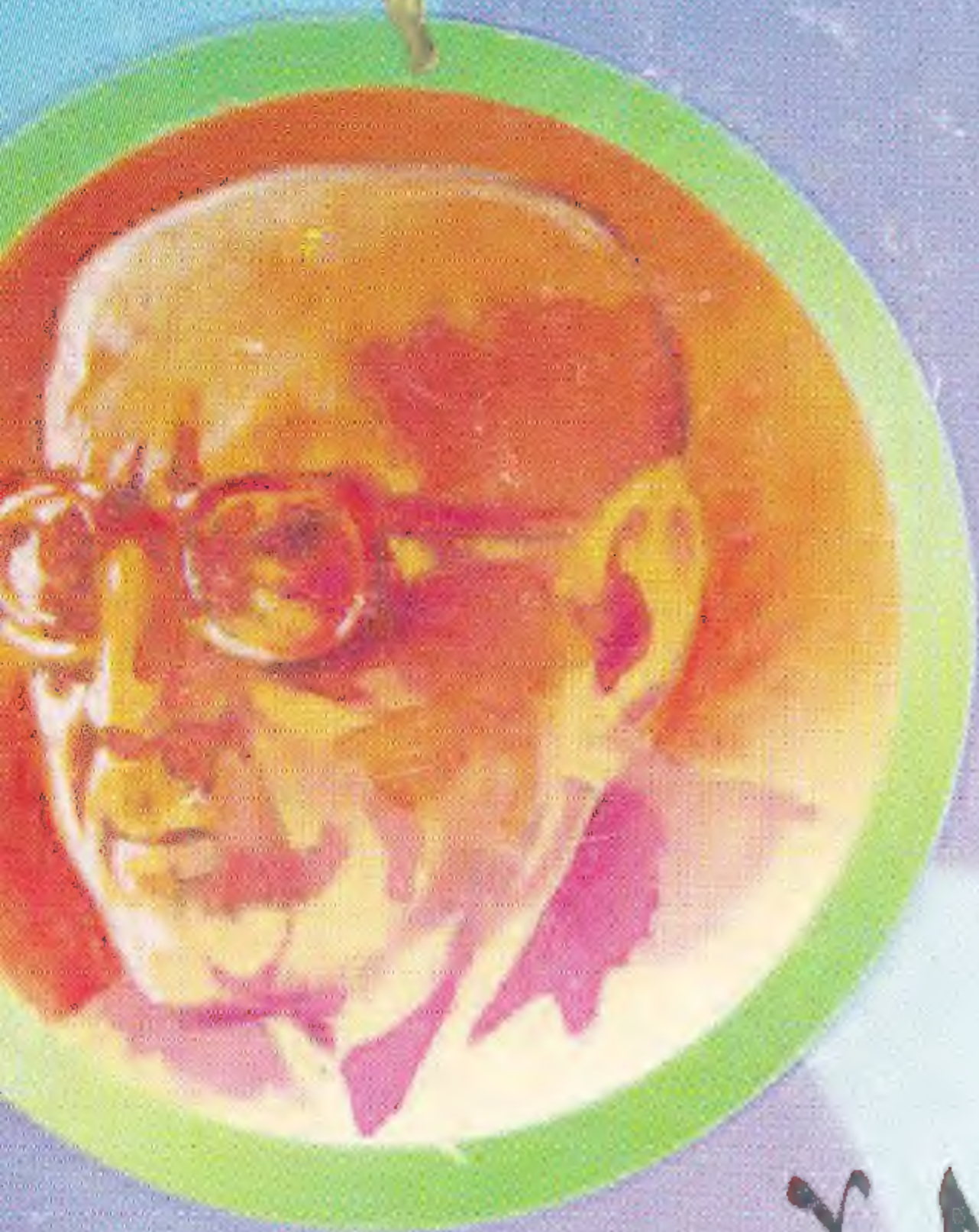
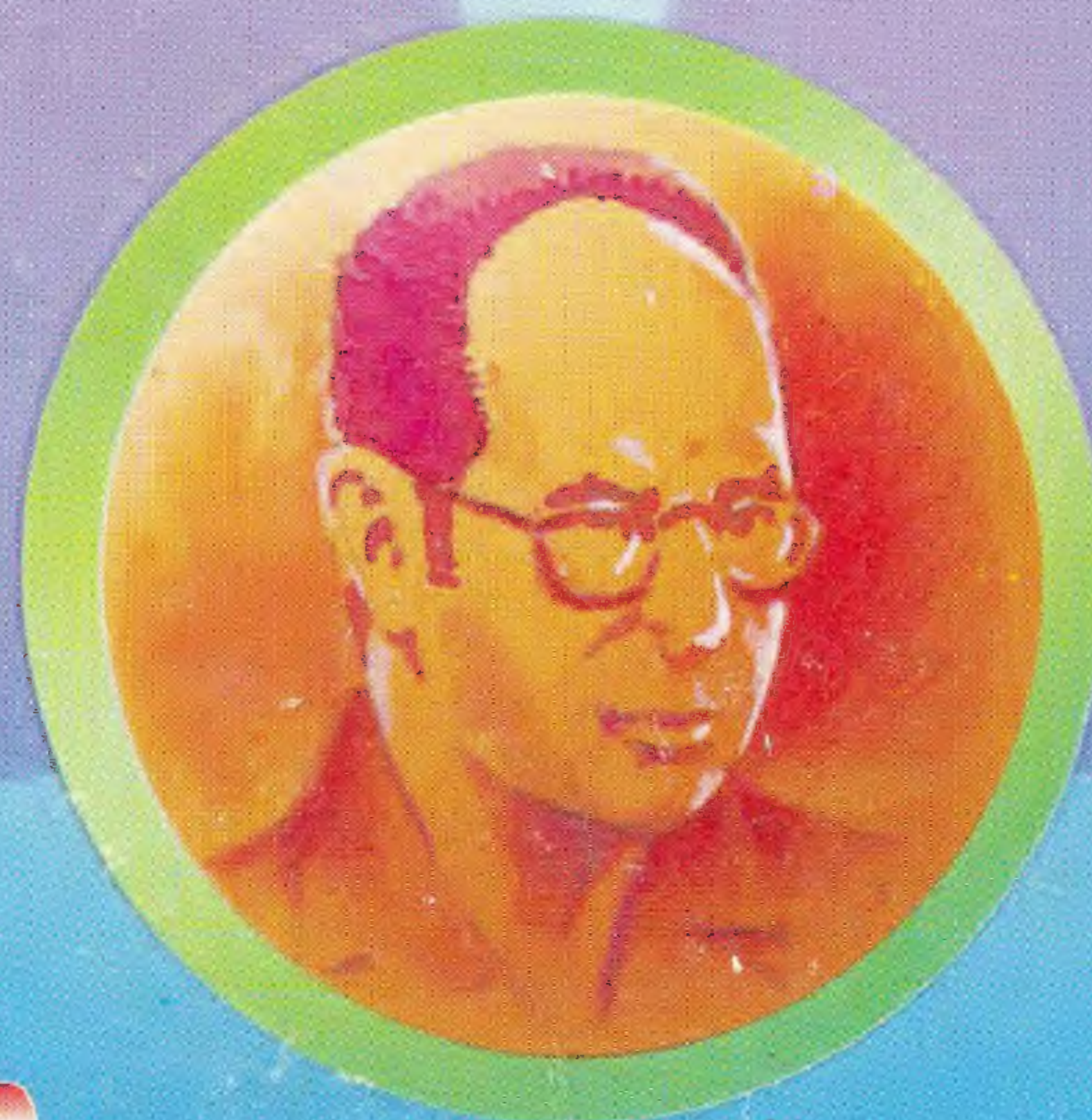


الدكتور حسن حنفى



مؤلفات الدكتور حسن حنفى



خوار الاجيال

خوارزميات

الدكتور حسن حنفى

الناشر

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

عبدہ غریب

الكتاب : حوار الأجيال
المؤلف : د. حسن حنفي
تاريخ النشر : ١٩٩٨م
حقوق الطبع والترجمة والاقتباس محفوظة

الناشر : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع
شركة مساهمة مصرية
عبد غريب

المركز الرئيسي : مدينة العاشر من رمضان
والمطابع المنطقة الصناعية (C1)
ت : ٠١٥/٣٦٢٧٢٧
الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج آمون
الدور الأول - شقة ٦
ت ، ف : ٢٤٧٤٠٣٨
رقم الإيداع : ٩٧/ ٧٢٠٧
التقديم الدولي : I S B N
977 - 5810 - 28 - 0

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإهداء

إلى الأجيال القادمة

من أجل تواصل خلاق

بفضل القراءة والتأويل

حسن حنفى

مقدمة

هذا الكتاب وفاء منى للأجيال الماضية واعتزازا بالأجيال القادمة، يجمع بين الخلود والزمان بين من انتقلوا إلى رحاب الله وبين الذين مازالوا قادرين على العطاء.

الغاية منه التأكيد على التواصل بين الأجيال. فلا يوجد نبت من لا شيء، كل جيل سابق يمهد لجيل لاحق.

والمنهج هو القراءة أو التأويل، رؤية الحاضر في الماضي، ورؤية الماضي في الحاضر. فلا يوجد تاريخ موضوعي للفكر بل إثراء متبادل، وحوار خلاق كما فعل هيجل وهوسرل وهيدجر مع تاريخ الفلسفة الغربية وكما فعل المؤرخون المسلمون مع اليونان.

وأشكر زميلي وصديقي د. محمد عثمان الخشت تولىه رعاية إصدار هذا الكتاب.

حسن حنفي

مدينة نصر

(١)

من زعماء الإصلاح إلى إصلاح الزعماء

فى الجدل بين الثقافى والسياسى

فى العصر الحديث

(أحمد أمين ١٨٨٦-١٩٥٤) (*)

١- الإشكال

ارتبط الإصلاح فى الثقافة العربية المعاصرة بالأسماء. وكان الإصلاح من صنع الأفراد وإبداعاتهم الخالصة وليس حركة تاريخية تتولد فى المجتمع. ويغلب على التأليف فى الإصلاح التأليف طبقاً للمصلحين وأسماء الأعلام وكأنها اجتهادات فردية صرفة، نجومها زاهرة فى ظلام التخلف بلا تاريخ أو بنية اجتماعية.

ويتم استعراض الأسماء إما تاريخياً منذ البداية عند محمد بن عبد الوهاب حتى النهاية عند محمد عبده ودون تصنيف لهم فى مدارس متصلة أو متميزة: الإصلاح الدينى (محمد بن عبد الوهاب، محمد عبده، أحمد خان)، والإصلاح السياسى، (الأفغانى، خير الدين التونسى، عبد الله النديم، مدحت باشا، أمير على)، والإصلاح الثقافى الجامع بين الإصلاحين الدينى والسياسى، ويشمل التعليمى (على مبارك) والفكرى (الكواكبى). كما يغيب التصنيف الجغرافى الذى يدل على خصوصية الإصلاح فى كل قطر. فهناك المدرسة المصرية (الأفغانى، محمد عبده، عبد الله النديم، على مبارك)، والحجازية (محمد بن عبد الوهاب)، والتركية (مدحت باشا، والتونسية (خير الدين)، والهندية (محمد خان، أمير على)، والشامية (الكواكبى). وفى هذه الحالة تكون المدرسة العربية هى الأغلب إذ تضم حوالى نصف الكتاب^(١) ومع ذلك لا يغطى زعماء الأحزاب العشرة كل زعماء الإصلاح.

(*) أحمد أمين، أربعون عاما على الرحيل، إشراف د. يوسف زيدان، الهيئة العامة لقصور الثقافة، كتاب الثقافة الجديدة ١٦ القاهرة ١٩٩٤ ص ١٦٧-١٩٤.

(١) أحمد أمين: زعماء الإصلاح فى العصر الحديث، مكتبة النهضة المصرية القاهرة: ١٩٤٩ ويضم عشرة أسماء ١- محمد بن عبد الوهاب ٢- مدحت باشا (ص٢٣) ٣- السيد جمال الدين الأفغانى (٦٢ ص) ٤- السيد أحمد خان (١٨ ص) ٥- السيد أمير على (٧ ص) ٦- خير الدين باشا التونسى (٢٨ ص) ٧- على باشا مبارك (١٨ ص) ٨- عبد الله النديم (٤٨ ص) ٩- السيد عبد الرحمن الكواكبى (٢٤٩ ص) ١٠- الشيخ محمد عبده (٥٨ ص) ... للمدرسة المصرية (١٨٥ ص) ثم الشامية (٣١ ص) ثم الهندية (٢٥ ص) ثم الحجازية (١٦ ص). وأكبر للزعماء كان الأفغانى (٦٢ ص) ثم محمد عبده (٥٨ ص) ثم

فلم استبعاد محمد إقبال من المدرسة الهندية، وعلال الفاسي والبشير الإبراهيمي وعبد الحميد بن باديس والطاهر بن عاشور وكل المدرسة المغربية؟ ولم استبعاد التيار الليبرالي الذي كان وثيق الصلة بالإصلاح مثل الطهطاوي وعلى مبارك المذكور تلميذه، وخير الدين التونسي المذكور صنوه؟ ولم استبعاد باقي ممثلي المدرسة المصرية الإصلاحية مثل رشيد رضا أو قاسم أمين أو الليبرالية مثل أحمد لطفي السيد وطه حسين وعلى عبد الرازق والعقاد؟ ولماذا يتم استبعاد باقي ممثلي الحركات الإصلاحية مثل السنوسية في تونس والمهدية في السودان والأوسيان في العراق؟

وما هو معيار ترتيب الزعماء العشرة من محمد بن عبد الوهاب حتى محمد عبده؟ هل التاريخ، والتواريخ متقاربة أديانها باستثناء محمد بن عبد الوهاب الذي توفي في ١٧٩١ وخير الدين التونسي الذي توفي في ١٨٧٩ تتراوح في العقد الأخير من القرن الماضي ابتداء من ١٨٩١ حتى العقد الأول من هذا القرن ١٩٠٥ ودون ترتيب منتظم باستثناء الأول، محمد بن عبد الوهاب والأخير محمد عبده؟^(١) هل الأهمية وقد أتى الأفغاني وهو الأولي ثالثاً، ومحمد عبده وهو الثاني عاشراً، وعبد الله النديم وهو الثالث ثامناً؟ هل التقسيم الجغرافي، الحجاز ثم تركيا ثم مصر ثم الهند ثم تونس ثم الشام، وقد تقطعت مصر بين الأفغاني وعبد الله النديم وعلى مبارك والشيخ محمد عبده؟

ومع ذلك وبالرغم من عدم الوضوح في معايير التقسيم والاختيار إلا أن هناك اشكالا رئيسيا في الكتاب كله يتخلل زعماء الإصلاح العشرة وهو إشكال الثقافي أم السياسي، زعماء الإصلاح أم إصلاح الزعماء؟ والديني يدخل مع الثقافي، والاجتماعي والتعليمي يدخلان مع السياسي. ويغيب الإشكال دائما وسط العرض، ويبرز بين الحين والآخر في أول العرض لبعض زعماء الإصلاح على سبيل المقارنة.

ومع ذلك يغلب على العرض طريقة السيرة الذاتية مع التركيز على الأفكار والأعمال وهو ما يزال سائدا في الفكر العربي المعاصر^(٢). وقد يكون ذلك من آثار

= عبد الله النديم (٤٧ص) ثم خير الدين التونسي (٣٨ص) ثم مدحت باشا (٣٢) ثم الكواكبي (٣١ص) ثم على مبارك وأحمد خان (١٨) ثم محمد بن عبد الوهاب (١٦) ثم أمير علي (٧).

(١) تواريخ الوفاة كالآتي : ١- محمد بن عبد الوهاب (١٧٩١) ٢- مدحت باشا (١٨٨٣) ٣- السيد جمال الدين الأفغاني (١٨٩٧) ٤- السيد أحمد خان (١٨٩٨) ٥- السيد أمير علي ()

٦- خير الدين باشا التونسي (١٨٧٩) ٧- علي باشا مبارك (١٨٩٣) ٨- عبد الله النديم (١٨٩٦) ٩- السيد عبد الرحمن الكواكبي (١٩٠٢) ١٠- الشيخ محمد عبده (١٩٠٥)

(٢) عثمان أمين : رواد الوعي الإنساني، المكتبة الثقافية ، القاهرة.

السيرة النبوية وتشخيص الأفكار في الأفراد، والآراء في الزعماء. ومع ذلك يظل الإشكال واضحاً : من أين نبدأ؟ من الإصلاح الدينى من أجل إصلاح المجتمع أم من إصلاح المجتمع أولاً حتى يتم إصلاح كل شئ بعد ذلك؟ من الداخل إلى الخارج أم من الخارج إلى الداخل؟ من الفكر إلى أم من الواقع إلى الفكر؟

وتبدو إشكالية أخرى في مقدمة الكتاب وخاتمته، إشكالية تاريخية حول أسباب السقوط وشروط النهضة. تستلهم المقدمة العصر الذهبي الأول في نهضة الإسلام الأولى خلال القرون الأربعة الأولى ثم تصف بداية الانهيار بدخول شعوب أخرى مثل الترك الرحالة المقاتلين الذين لم يكن لهم حس حضارى مرهف، ثم بالزحف الصليبي من الغرب ثم بالاجتياح المغولى من الشرق، جنكيز خان ثم هولاكو ثم تيمور لنك حتى سقوط بغداد وتدميرها ثم أتى العثمانيون، وهم نوو شجاعة دون عدل، وانعزلوا عن العالم فذب الفساد فى الدولة وظهرت المعارضة، وعادت الحداثة الغربية، وصعب الاصلاح. نام الشرق فى مقابل استيقاظ الغرب حيث اجتمعت الحرية والعلم والصناعة والمال^(١). وقد أدى هذا التفاوت الحضارى بين الشرق والغرب إلى استعمار الغرب للشرق عسكريا واقتصاديا وثقافيا. فاستيقظ الشرق بزعمامة المصلحين من أجل التحرر من سيطرة الغرب وفى نفس الوقت أخذه نمونجاً للتحديث " فداونى بالتى كانت هى الداء". وبالرغم من تنوع الاصلاح فى كل قطر إلا أنه يقوم على مبادئ عامة مثل الحرية والعدل والمساواة بين الناس، بصرف النظر عن الدين أو الطائفة، والاجتهاد والابتعاد عن التقليد، وقد تم تشريد زعاماته واتهامهم بالخيانة، فالمساواة محاربة للمسلمين، والحداثة خروج على التقليد، والشورى عصيان للسلطان، واصلاح العقيدة إلحاد^(٢). فالتاريخ نهضة ثم سقوط ثم نهضة من جديد. وتعود الخاتمة أيضا إلى نفس المقارنة التاريخية بين نوم الشرق ويقظة الغرب، بين غفلة الأنا ووعى الآخر فى المرأة والتعليم واللغة والوفرة. فحركة الاصلاح تهدف فى النهاية إلى أن تأخذ بأسباب النهضة كما فعل الغرب، فالغرب نمط للتحديث فى كل تيارات الفكر العربى المعاصر.

وزعماء الاصلاح كتاب ثقافى سياسى أدبى. وضع أسلوبا جديدا فى الكتابة، السهل الممتنع الذى يعتمد على التشويق والقص وتحليل التجارب ومخاطبة وجدان القارئ والقدرة على إقناعه بأسلوب أدبى تصويرى يستشهد بالشعر مثل عادة القدماء والمحدثين. كما تغلب عليه النزعة الإنسانية العامة والرغبة فى تغيير الواقع والمساهمة فى الاصلاح الاجتماعى لا فرق بين الكاتب والقارئ. يتعاطف معه القارئ ويود المساهمة فيه. كما أنه يجمع بين القديم والجديد، بين التراث والعصر

(١) أحمد أمين : زعماء الاصلاح ص ٥-٩.

(٢) المصدر السابق ص ٣٢٨ ٣٤٩.

أو كما يقال بلغت الشائعة بين الأصالة والمعاصرة كما هو الحال عند زعماء الإصلاح. فالكاتب مصلح مثلهم، يعيد كتابة تاريخ الحضارة الإسلامية في ثلاثيته الشهيرة، الفجر والضحى والظهر، مما يكشف أيضاً عن المنهج التطوري الارتقائي في مسار النهضة والأفول حتى الغسق والظلام، وبزوغ الفجر من جديد. يؤسس الإصلاح على تحليل نفسى اجتماعى تاريخى، ويحاول إيجاد قوانين له. كما يركز على أفكار الحرية والعدالة والمساواة والتقدم والعلم والمدنية مستتبطة إياها من التراث ومن العصر، من الأنا ومن الآخر كحل للصراع الدامى الدائر الآن بين السلفيين والعلمانيين. يشرح الألفاظ العربية فى الهوامش والتعبيرات الأدبية القديمة وإن كان لا يذكر المراجع وأرقام صفحاتها ودور نشرها وسنواتها كما تفعل الدراسات العلمية الحديثة. كما يخلط بين النص غير المباشر والنص المباشر، فالمقصود هو القارئ والتأثير فيه وإعطاء نماذج حية من زعماء الإصلاح فى الجيل الماضى لراغبي الإصلاح وطلابه من هذا الجيل^(١). ومنذ الصفحة الأولى وقبل المقدمة، يتوجه الكتاب إلى الشباب لاستثارة همهم وإعطائهم القدوة والنموذج. وكان قد نشر من قبل فى عدة مقالات فى الصحف للجمهور العريض قبل جمعه فى كتاب لجمهور المتخصصين^(٢).

٢ - أولوية الدينى على السياسى

ويمثل محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ - ١٧٩١) الاختيار الأول، أولوية الدينى على السياسى. والوهابية اسم أطلقه الخصوم الأوربيون على أنصاره الذين يسمون أنفسهم "الموحدون". وبعد استعراض سيرته ونشأته فى نجد وأسفاره إلى البصرة وبغداد وكرستان وهمدان وأصفهان وقم ثم اعتكافه ثمانية أشهر وخروجه بالدعوة إلى التوحيد ورفض التوسط بين الإنسان والله، فضعف المسلمين آت من الجهل بالعقيدة، يظهر الإشكال خفياً فى حاجة الدعوة إلى قوة سياسية لنصرتها ونشرها وهو ما فعله محمد بن سعود. والسعودية حتى الآن تعتق مذهب، بل وتطبق الدعوة تعاليمها بالقوة بهدم الأضرحة. ففيها اجتمع السيف واللسان.

(١) "زعماء الإصلاح" لأحمد أمين من الكتب التى تأثرت بها وأنا صغير بالمدرسة الثانوية منذ بداية وعيى الفلسفى السياسى.

(٢) "هذا الكتاب" يتضمن سيرة عشرة من المصلحين المحدثين فى الأقطار الإسلامية المختلفة. كنت قد نشرت بعضه فى بعض المجلات ثم أتممته وجمعتة ليسهل تناوله ويكثر تداوله. وقد رجوت منه أن يكون فيما يصدر من حياة المصلحين ونوع أخلاقهم باعثاً للشباب يستثير همهم فيحذون حذو أولئك المصلحين ويهتدون بهديهم وينهضون بأمرهم" ص ٤ "وكان من حقهم علينا أن نحى سيرتهم ونجدد ذكرهم ونبين مبادئهم. فربما جهل كثير من شباب الجيل تاريخهم مع قرب العهد بهم وتأثرنا فى حاضرنا ومستقبلنا بأرائهم وأعمالهم" ص ٩.

عارضتها الدولة العثمانية بالقوة وأوفدت إليها محمد علي بجيوشه التي أعدها بنفسه، ثم ابنه إبراهيم، وقضى عليها. وقد شوهاها العثمانيون في أذهان الناس وكان الدافع على محاربتها الحفاظ على وحدة دولة الخلافة.

وينقد أحمد أمين الحركة بأنها طهرت العقيدة ولم تعتن بالحياة العقلية. كما أنها لم تعتن بالمدنية الحديثة ولم تأخذ منها شيئاً. ولم تلجأ إلى الحياة المادية كما فعل محمد علي. هذه الانتقادات الثلاثة تبين حدود الإصلاح الديني الذي يعطى الأولوية للديني على السياسي. ولا ينقد أحمد أمين تحول الحركة إلى سياسة والدعوة إلى دولة في المملكة العربية السعودية ويتجنب ذلك بل وربما توحى بعض عباراته بالثناء على ذلك^(١). وأحياناً يثني بوضوح على السعودية التي اختارت طريقاً شاقاً بين النظام المدني وتشدّد الوهابيين^(٢).

وقد انتقلت الدعوة من خلال موسم الحج إلى باقي أرجاء العالم الإسلامي. نقلها أحمد خان إلى الهند، والسنوسي إلى الجزائر، والشوكانى إلى اليمن، ومحمد عبده ورشيد رضا إلى مصر لمحاربة البدع وفتح باب الاجتهاد. وقد جودها محمد عبده بتأسيسها على علم النفس والاجتماع وبتفسير القرآن (جزء عم). وجنّدها الأتراك في محاربة البدع تأسيساً على العقل المطلق إنتقالاً من الإصلاح الديني إلى الإصلاح الاجتماعي.

والنقد الحاسم لهذا الاختيار هو أن الناس ظلوا يلجأون إلى الأضرحة وكأن الدعوة لم تؤثر إلا في الخاصة وحدهم دون العامة بل إن الخاصة في رفضها الأضرحة يخشى منها أن ترفض اللجوء إلى الله. ومن ثم انتهت الحركة إلى تقليدية العامة وربما إلى علمانية الخاصة^(٣).

ونظراً لغياب الإشكال بوضوح يتم الانتقال إلى المصلح التالي، مدحت باشا الذي يمثل الاختيار الثانى : أولوية السياسي على الدينى، ويترك من يستمر في

(١) وذلك مثل المملكة السعودية : "ولكن بقيت الدعوى إلى أن هيئ لها في العهد الحاضر المملكة السعودية الحاضرة في تاريخ طويل لا يعنينا هنا وإنما يهمنا الدعوة وما تم لها"، المصدر السابق ص ١٩.

(٢) المصدر السابق ص ٢٠.

(٣) "ظلت عامة المسلمين في جميع الأقطار الإسلامية كما هم من حيث الالتجاء في قضاء الجوائح إلى المشايخ والقبور والأضرحة، وظلت على عانتها في الاحتفال بالموالد ونحوها وإن قل بهاؤها ورونقها. وإنما تأثر بهذه الدعوة الخاصة أو خاصة الخاصة كما تأثر بها ناشئة الشباب المتقين بحكم ثقافتهم ونمو عقليتهم فلم يلجأوا إلى المزارات والمشايخ كما كان يلجأ آباؤهم ولكن أخشى أن يكون كثير منهم لا يلجأ إلى الله أيضاً كما كان يلجأ آباؤهم"، المصدر السابق ص ٢٥.

نفس التيار مثل أحمد خان ومحمد عبده بعد ذلك. ونظرا لعدم الترابط بين الزعماء في عرضهم، يتم عقد الصلة بينهم على نحو خارجي بالإعلان عن المصلح الآخر الذي يتم الحديث عنه آنفا كما هو الحال في تقديم البرامج^(١).

وقد أخذ نفس الاختيار أحمد خان (١٨١٧ - ١٨٩٨) مع بعض التحول من الدينى إلى الثقافى. فإصلاح الدين يأتى بإصلاح العقل والتثقيف والتهديب. لذلك أنشأ مجلة "تهديب الأخلاق" وجامعة عليكره، ودعا إلى مؤتمر لجميع المسلمين. وحاول إصلاح اللغة الأردية. وكان يرى أن الوحي بمعناه لا بلفظه كما يقول المستشرقون ونقاد الكتب المقدسة بعد دراستهم للعهدين القديم والجديد واكتشاف أن النقل كان معنويا لا لفظيا. وجعل وحدة الهند وطنية تتعدد فيها الطوائف والديانات مقتربا من العلمانية.

أما السياسى لديه فإنه يتلخص فى مهادنة الانجليز وضرورة التفاهم معهم. فهم خصوم شرفاء. وانجلترا نموذجا للتحديث والحضارة والمدنية. وبالرغم من الإفاضة فى موقف أحمد خان المهادن للإنجليز، مثل موقف محمد عبده فى مصر، إلا أن أحمد أمين لا يريد الحكم عليه ويقتصر على وصف الموقف والتركيز على دعوته للإصلاح والاستقلال الوطنى^(٢).

فالاستقلال عماده العلم. ولانجلترا القوة المادية والمعنوية مالا تستطيع مصر مقاومتها. لذلك هاجمه الرجعيون الذين يرون فى الدين الشعائر والطقوس والخرافات والأضرحة والمعجزات، وهاجمه الوطنيون الذين يعطون الأولوية للاستقلال الوطنى أى للسياسى على الثقافى.

ثم ازدهر هذا الاختيار عند أمير على فى الهند تحولا من الدينى إلى الثقافى إلى التربوى قبل أن يقترب إلى السياسى وإن حاذاه. ركز الإصلاح على الإجراءات العملية فأسس الجمعية الوطنية الإسلامية. وقد ظهر فى أحمد خان الذى أسس بفضله أيضا جمعية الدفاع الإسلامية. لكن ظل أمير على أسير الماضى ورومانسيته فى كتبه عن محمد وتعاليمه، ومختصره من تاريخ العرب وروح الاسلام. معظم كتاباته بالانجليزية للدعوة إلى الإسلام والتعريف به. ناصر العثمانيين دفاعا عن دولة الخلافة خاصة الاطراف.

(١) "والآن ننتقل إلى نوع آخر من الإصلاح كان مظهره ملحت باشا فى تركيا" المصدر السابق ص ٢٥ "والآن ننتقل بأجهزتنا إلى مصلح آخر من صنف آخر هو السيد جمال الدين الأفغانى" ص ٥٨ "ولذلك كان حوله وبعده من يكمل خطته ويسلك منهجه ويحمل رايته ويصلح ما أخذ عليه ... مثل سراج على والسيد أمير على" ص ١٢٨.

(٢) "إنما بهمنا منه دعوته إلى الإصلاح وعمله فى سبيله" ص ١٢٥.

ثم تبلور هذا الاختيار عند محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) بداية بالتمييز بين نوعين من النبوغ الموروث والمكتسب. وقد بدأ محمد عبده هذا الاختيار في الأزهر شارحا النصوص وقارنا للعلوم مدخلا للتعليم العصري القائم على الفهم لا الحفظ، ومفضلا قراءة مقدمة ابن خلدون في دار العلوم على باقى المتن والشروح والتخرجات الجافة الفارغة من أى مضمون.

وقد ظهر السياسى لديه من جمال الدين الأفغانى واختفى بعد هزيمة العربيين عائد إلى منطلقة الأول الدينى التثقيفى، لاعنا السياسة والسياسيين، ومتفاهما مع الانجليز كما فعل أحمد خان فى الهند. وقد حاول أحمد أمين تنظير ذلك فى التمييز بين نوعين من القادة، السريع مثل الأفغانى، والبطئ مثل محمد عبده أو بلغة السياسة اليسار مثل الأفغانى وأنيب اسحق وعبد الله النديم واليمين مثل محمد عبده، وأحيانا يكون التمييز بين مزاجين : العنيف المتقد، والهادئ الساكن، بين العاطفة والعقل، بين الجرأة والحذر، بين التقدم والمحافظة. وهو التمييز بين الاختيارين: أولوية السياسى على الثقافى عند الأفغانى وأولوية الثقافى على السياسى عند محمد عبده. وكما تأثر بالأفغانى فى السياسى فإنه تأثر بالشيخ درويش فى التصوف والشيخ حسن الطويل فى الفلسفة.

دافع الانجليز عنه كما دافع هو عن الانجليز للإتفاق فى المصالح والرؤى بين الإسلام اللاسياسى عند محمد عبده والثورة اللاسياسية عند الإنجليز. نفى إلى بيروت أستاذًا، وعاد إلى مصر أستاذًا. وانتهى محمد عبده إلى مناهضة الحركة الوطنية واتهام الوطنيين بالتهور، وأثر البقاء فى الإصلاح الدينى.

إن هو إلا دين أربى صلاحه أخاف أن تقضى عليه العمائم.

٣- أولوية السياسى على الدينى

والاختيار الثانى هو أولوية السياسى على الدينى، من زعماء الإصلاح إلى إصلاح الزعماء نظرا لأولوية الواقع على الفكر والنظم السياسية والاجتماعية على العقائد الدينية والإيديولوجيات السياسية^(١). وأول ممثل لهذا الاختيار هو مدحت باشا

(١) ويوضح أحمد أمين هذا التقابل على النحو الآتى : "وهذا مصلح آخر من جنس آخر، محمد بن عبد الوهاب مصلح دينى وهذا مصلح اجتماعى. ذاك فى نجد، وهذا فى استنبول. ذاك لا شأن له بالسياسة ولا المدنية الحديثة إنما همه إصلاح العقيدة، وهذا منغمس فى السياسة لا مشكلة أمامه غيرها. ذلك برنامج إصلاحه الرجوع إلى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته لنعتمد ما يعتقدون، ونعمل ما يعملون، ونترك ما يتركون. وهذا يرى الإصلاح فى الرجوع إلى المدنية الحاضرة ومناهجها فى الأمم الحية لنتأثر منها ما يصلح لنا ويتفق ومواقفنا، دارسين فى إمعان كيف شق الأوربيون طريقهم إلى الحياة الاجتماعية والسياسية، وكيف تعثروا، وكيف نهضوا. فننتعلم من خطئهم وصوابهم، ونقتبس خير ما أنتجته عقولهم"، المصدر السابق ص ٢٦.

(١٨٢٣ - ١٨٨٣) في تركيا، والحقيقة أنه اختير الطهطاوى في مصر. وقد عاش في عصر السلطان محمود، ونضج في عصر السلطان عبد الحميد، وقضى كهولته في عصر السلطان عبد العزيز، ومات في عصر السلطان عبد الحميد الثانى. جاء في وقت أفول الدولة العثمانية طبقاً للتصور الحيوى للتاريخ بين النهضة والسقوط^(١). واسترعى انتباهه التضاد بين حال الأمة الإسلامية وحال الأمم الغربية. فالدولة التركية تقوم بظلم المسلمين والنصارى. يدافع المصلحون عن المسلمين، وتدافع الدول الأوربية عن النصارى، وتتخذهم نريعة للتدخل في شؤون دولة الخلافة لتقطيع أوصالها. استبد بالولايات حكامها، وزادوا الشعوب جهلاً وفقراً ومرضاً، وتميزت الجنسيات والأعراق واضطهد غيرها. وانتشر الفساد في الدولة وفي حياة السلاطين الخاصة، الجنس والحريم، والرشوة والتجسس، وتعذيب المصلحين وقتل المعارضين. وقعت الدولة في الديون وضعف الجيش، واستبد السلاطين بالرأى وعزّت المشورة. وتآله عبد الحميد وأعطى نفسه ألقاب السلطان الأعظم، الخاقان الأفخم، سلطان البرين والبحرين، إمام الحرمين الشريفين، ظل الله في الأرض، المحفوف بألطافه الصمدانية وعنايته الربانية. وصودرت الكتب التى تذكر حديث "الأئمة في قريش" ومنعت "العقائد النسفية" لأن فيها فصلاً عن الإمامة وشروط الخلافة، وروقت باقى الكتب وخطب الجمعة. وانتشر المشعوذون والدجالون والجواسيس في كل مكان.

وبصدمة الحداثة والاطلاع على حضارة الغرب والأسفار إلى الأقطار الأوربية بالرغم من قيادته الجيوش للقضاء على ثورة البلقان كى يفشل فيعزل أو يقتل فيستريح السلطان، بدأ في إعادة بناء الدولة العثمانية، وتعبيد الطرق، وإقامة الجسور، وتأسيس الجمعيات الخيرية، وإصدار القوانين لحماية النفس والملكية دون تفرقة بين جنس أو دين أو طائفة، وإلغاء نظام الإلتزام. وما أن بدأ بالدعوة إلى الديموقراطية والدستور وإلى تأسيس المجالس النيابية، وحكم الأمة نفسها بنفسها حتى غضب عليه السلاطين وانتهى بالعزل والنفى والموت.

ويبدو أن مدحت باشا أيضاً أخذ الغرب نمطاً للتحديث. فالغرب نفسه مرّ بنفس الدور الذى تمر به الدولة العثمانية. وهو نفس الموقف لأحمد أمين الذى لا يوجه أى نقد لمدحت باشا.

وأخذ خير الدين التونسي (١٨١٠ - ١٨٧٩) نفس الاختيار، كان في الأصل مملوكاً شركسياً ثم وصل إلى درجة الوزارة بعد رحلة إلى باريس. بدأ بإصلاح

(١) "جاء والدنيا مدبرة عن الدولة العثمانية، وحركة الجزر تلى حركة المد. والمملكة تنقص من أطرافها ويدب الفساد داخلها" ص ٢٦.

الدولة وتغيير المجتمع في "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" متمثلاً روح ابن خلدون. الغرب لديه أيضاً نمط للتحديث، مثله مثل الطهطاوى في مصر، وكان تونس ومصر يشاركان في نفس التاريخ، نفس الصراع مع صندوق الدين^(١). كانت خطته إصلاح الدولة في الداخل وإصلاحها في الخارج بربطها بالدولة العثمانية لمناهضة أطماع الغرب. ثم تألب عليه رجال الدين فعزل ومات لأن السياسى انفصل عن الدين وأراد السير وحده فتربص به الدين حتى قضى عليه. فالداخلى حتى ولو كان تقليدياً أقوى من الخارج حتى لو كان تقدمياً. مثل مدحت وخير الدين مثل الأفغانى ومحمد عبده. إن عجز مدحت عن الإصلاح ثار وانقلب، وإن عجز خير الدين عن الإصلاح شهد على العصر^(٢).

أما على مبارك (١٨٢٣ - ١٨٩٣) فإن البداية لديه التعليم. لم يشارك في الد^٢-السياسية ولكن إصلاح التعليم كموظف أمين يجعله أقرب إلى إعطاء الأولوية للسياسى بهذا المعنى التعليمى على الدين. أرسى القواعد الكلية للتربية ومؤسساتها على عكس أستاذه الطهطاوى الذى عكف على الجزئيات والترجمات. كان مبدؤه طاعة أولى الأمر : عباس وسعيد وإسماعيل وتوفيق، وخدمهم جميعاً بإخلاص، فأصلاح التعليم أبقى من الثورة السياسية، والسياسة بلا تعليم سرعان ما تذهب.

٤ - الثقافى فى جدل الدينى والسياسى

ويمثل الأفغانى الاختيار الثالث، لكيفية الانتقال من زعماء الإصلاح إلى إصلاح الزعماء، من الدين إلى السياسة أو من السياسة إلى الدين عبر الثقافة، أى البنية الذهنية التى عليها يقوم الدين والسياسة معاً. الدين بلا ثقافة قطعية وثبات وتحجر وشعائرية وتيبس. والسياسة بلا ثقافة ثورة هوجاء وانفعالات غضباء وانقلابات ودسائس. أما الثقافة فهى التأسيس والتأصيل لكل شئ. فيها يتوحد الدين والسياسة. فإذا كان محمد بن عبد الوهاب الممثل الأول لإصلاح العقيدة وأولوية الدين على السياسى، ومدحت باشا الممثل الأول لإصلاح الدولة وأولوية السياسى على الدين فإن الأفغانى هو الممثل الأول لجدل الدين والسياسى فى مركب بينهما هو الثقافى، طبقاً للحظات الجدل الثلاثة : الموضوع والنقيض والمركب. فالأفغانى يريد إصلاح العقول والنفوس أولاً ثم الحكومة ثانياً ثم ربط ذلك بالدين ثالثاً، بانداً

(١) "وهكذا كانت رواية واحدة مثلت مرة فى مصر ومرة فى تونس ولم يختلف فيها إلا أشخاص الممثلين"، المصدر السابق ص ١٦٦.

(٢) "لقد كان مصلحاً اجتماعياً وسياسياً من جنس مدحت باشا. غير أن الفرق بينهما كالفرق بين السيد جمال الدين والشيخ محمد عبده. فمدحت يصلح فإن عجز عن الإصلاح ثار ودبر الانقلاب. وخير الدين يصلح فإن عجز عن الإصلاح رفع يديه إلى السماء وقال "اللهم إني قد بلغت"، المصدر السابق ص ١٨٣.

من المركب إلى النقيض إلى الموضوع. وإذا أراد مدحت باشا إصلاح الشعب عن طريق إصلاح الحكومة فإن الأفغانى يريد إصلاح الحكومة عن طريق إصلاح الشعب^(١). مدحت ينقد الحكومة من الداخل من أجل إصلاحها، والأفغانى ينقد الحكومة فى الداخل والخارج من أجل الانقلاب عليها. مدحت موظف فى الدولة يمارس مواظنته فى الداخل وليس فى خارج الدولة أمام الأعداء الذين يتربصون بالوطن شرا. والأفغانى يمارس ثورته فى الداخل والخارج حصاراً للحكومة بين الداخل والخارج. وأحمد أمين يفضل موقف مدحت على موقف الأفغانى^(٢). السياسى عند مدحت حكومى، والسياسى عند الأفغانى حكومى أيضاً ولكن يقوم على ثقافى وهو التسلط والطغيان. الحكومة فى دولة، والثقافة بلا نظام سياسى.

لقد عرف الأفغانى العالم الإسلامى، فارس والهند والحجاز وتركيا ومصر التى عاش فيها ثمان سنوات. وأدرك مأساته فى علمائه الجاهلين وأمرائه المستبدين وشعوبه الراضية المستكينة. ورأى تربص الدول الأجنبية به، كل يريد قطعة، وتكيله بالدين. فصاغ الإسلام كمشروع تحررى ضد القهر والاستبداد فى الداخل والاستعمار والسيطرة فى الخارج. والسبيل الى تحقيق هذا المشروع هو تثوير الثقافة حتى يتم تثوير الدين وتثوير السياسة. واستعمل شرح النصوص القديمة للتعبير عن مشروعه الثورى بحثاً عن الأصول ثم الانتقال منها إلى الفروع على عكس محمد عبده الذى بدأ بالفروع رغبة فى الانتهاء منها إلى الأصول. ويتم ذلك فى المنتديات العامة وفى المقاهى وعلى قارعة الطريق كما كان يفعل سقراط من

(١) "لئن كل محمد بن عبد الوهاب يرمى إلى إصلاح العقيدة ومدحت باشا يرمى إلى إصلاح الحكومة والإدارة فالسيد جمال الدين يرمى إلى إصلاح الشعب من طريق إصلاح الحكومة. وجمال الدين يرمى إلى إصلاح العقول والنفوس أولاً، ثم إصلاح الحكومة ثانياً وربط ذلك بالدين. مدحت يرى إصلاح الشعب عن طريق إصلاح الحكومة وجمال الدين يرى إصلاح الحكومة عن طريق إصلاح الشعب. مدحت يقول إن الحكومة راع، وإذا صلح الراعى صلح للرعية. والغاية الدستور. فإذا وضع ونفذ فالخير كل الخير للأمة. ويقول جمال الدين: أن القوة النيابية لأى أمة لا يكون لها قيمة حقيقية إلا إذا انبعت من نفس الأمة، وأى مجلس نيابى يأمر بتشكيله ملك أو أمير أو قوة أجنبية محركة له فهو مجلس موهوم موقوف على إرادة من أحدثه. فالعقول والنفوس أولاً، والحكومة ثانياً، المصدر السابق ص ٥٩.

(٢) "وهذه زلة كبيرة من السيد جمال الدين، دعاه إليها حديثه وحبه للانتقام. إذ كيف أجاز لنفسه التشهير بحكومة شرقية إسلامية فى بلاد أجنبية تتخذ من أقواله حجة للتدخل الذى طالما حاربه فى العروة الوثقى؟ وكيف استباح أن يفضح هذه العيوب ويغسل هذه الأثواب القذرة على مشهد من كل الناس؟ لقد كان مدحت باشا فى موقف كهذا أنبل من السيد و أكرم. إذ نفاه عبد الحميد وأخذ رجاله من نعت الوزارة إلى السفينة لا مال ولا ثياب ولا أمل، ومع هذا فما وضع قدمه فى أوربة حتى أخذ فى نفع الشر عن أمته ويتكلم الكلام الكثير فى فضل الأتراك على أوربة، ولا ينطلق بكلمة فى ثم عبد الحميد الذى عامله معاملة الشاه لجمال الدين. الحق أنها غلطة من غلطات السيد دعا إليها حدة مزاجه"، المصدر السابق ص ٩٩.

قبل والمسيح، بالحديث الشفاهي وليس بالكتب المدونة التي تقتل القلوب بصوريتها ولفظيتها وتركيباتها اللغوية المفتعلة. وهو "مظهر بن وضاح" اسمه المستعار الذي كان يكتب به في الصحف والمجلات. وكانت العروة الوثقى منبره. ثم انتقل من معلم حجرة إلى معلم أمة. ولما نفى إلى حيدر أباد كتب "الرد على الدهريين" لما رآه من مخاطر المادية الداخلية أو الخارجية (الداروينية) على روح الأمة. دخل في صراع ثقافي مع رينان حول الفلسفة ولقبها "عربية" عند المستشرق لتقطيع أواصل الأمة بين عرب وعجم وترك و"إسلامية" عند الأفغانى إقرارا بمساهمة الشعوب فيها، وحول الإسلام والتقدم. فالمستشرق يرى أن الإسلام لا يشجع على العلم والفلسفة والبحث الحر، والأفغانى يرى أن كل الحضارة الإسلامية وعظمتها إنما هي تعبير عن النظر العقلي والبحث عن البرهان كما أقره القرآن.

إن الثورة عن طريق السياسى وحده طريق مسدود، وهو طريق مدحت والسلطان. أما تنوير الثقافة فهو الطريق إلى الثورة السياسية. لذلك اقترح عليه محمد عبده إنشاء مدرسة للزعماء لهذا الغرض. ولكن بعد وفاة الأفغانى فصل محمد عبده الثقافى على السياسى، وأثر الانكباب على الاول والابتعاد عن الثانى، فى حين استمر تلميذه عبد الله النديم فى الجمع بين الثقافى والسياسى وأحيانا تغليب السياسى على الثقافى كرد فعل على محمد عبده. حمل الأفغانى فى حياته لواءين، الثقافى والسياسى، وبعد مماته حمل محمد عبده لواء الثقافى وحده. فالسياسى كان طارئا عليه من روح جمال الدين. ساهم عبد الله النديم فى الحركة الوطنية بينما عادى الحزب الوطنى محمد عبده الذى فضل مهانة الانجليز بل مصانقتهم مما سبب فتورا بينه وبين أستاذه جمال الدين. واستمر فى طريق النديم مصطفى كامل ومحمد فريد وسعد زغلول^(١). فهل كانت الثورة عند الأفغانى مجرد حدة المزاج

(١) "كان فى حياته يحمل فى يديه العلمين معا. فلما مات تفرق العلمان، وتداولهما المصلحون بعده، كل منهم يحمل أحد العلمين هذا أو ذاك لا يجمع بينهما. فالشيخ محمد عبده مثلاً.. خلفه فى العمل الثقافى لا السياسى. لقد تبين فيما بعد أن اشتغاله بالسياسة فى العروة الوثقى ونموها إنما كان مدفوعا إليه بقلب جمال الدين لا بقلبه هو.. بل رأياه يلحن فى كتاباته السياسة وحروفها ومشتقاتها كراهية لها. بل رأياه يطرح بأن الواجب الأول على المصلح تنقيف الشعب وتهذيبه ثم الاستقلال يكون الخاتمة. بل رأياه يضع خطة إصلاحه بأن يتعاون مع الانجليز ويصانقهم ويتفاهم معهم لينال منهم بأقصى ما يستطيع إعانته فيما ينشد من إصلاح داخلى تنقيفى. وهذا سبب ما كان بينه وبين مصطفى كامل والحزب الوطنى من خصومة. بل ربما كان هذا سببا أيضاً فيما نلاحظه من بعض الفتور فى العلاقة بينه وبين أستاذه جمال الدين. فقد كتب من مصر للسيد، فى الأستانة، كتاباً خلا من الإمضاء وتلميحا لبعض الأشخاص من غير ذكر أسمائهم فهاج السيد وكتب إلى الشيخ محمد عبده جواباً من نار على هذا التصرف يؤنبه فيه على الجبن والخوف ويقول تكتب ولا تمضى وتعتقد الألفاظ.. أمامك الموت ولا ينبجيك الخوف.. فكن فيلسوفا يرى للعالم العوبة ولا تكن صبيها هلوغاً، المصدر السابق ص ١٠٧-١٠٨.

والطبع؟ كان أقرب إلى على منه إلى معاوية بينما كان محمد عبده أقرب إلى معاوية منه إلى على. كان الحق لديه غاية ووسيلة بينما كان عند محمد غاية لا وسيلة^(١). وإن كان مؤلف "زعماء الإصلاح" أقرب إلى محمد عبده منه إلى الأفغانى إلا أنه يشيد بالأفغانى كحكيم وأمل وطموح وهو واقف على قبره فى الأستانة يحيى ذكره^(٢).

وقد رفع عبد الله النديم (١٨٤٥ - ١٨٩٦) لواء السياسى، مناهضة الحكم الأجنبى من خلال الثقافى الواسع وهو الأدبى والروح الشعبى، وهو السخرية والمنبر العام، وهو الصحافة. كما أسس جمعية مصر الفتاة، والجمعية الخيرية المصرية. جمع بين الوطنية والأدب، واعتبر أن سبب هزيمة الثورة العربية فى الأخلاق والثقافة وروح الشعب. ثبت على المبدأ وتخفى ما يقرب من عشر سنوات معلما ومتقفا ومنهضا لشعب مصر. مارس كل الحرف، وقام بكل الأعمال أسوة بالمتكلمين الأوائل: النجار والغزالي والنشار والخباز. دعا إلى أن مصر للمصريين، لا لتركيا ولا للأوربيين. وناصر الحركة الوطنية، وأكمل دور الأفغانى فى بقطة الشعب. أما عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٨ - ١٩٠٢) فقد استمر فى هذا الاختيار دون ممارسة أولوية الثقافى على السياسى والدينى، وكتب فى ذلك "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" باحثا فى أصول الاستبداد ومصادره، كى يجفف النبع، دفاعا عن الحرية والديموقراطية. كما كتب "أم القرى" لمحاولة التعرف على أسباب الفتور عند المسلمين. فى الكتاب الأول نقد للحكومات وفى الثانى نقد للشعوب. ومع ذلك يظل الأفغانى هو الجدلى الأول، جامعا بين الدين والسياسة فى الثقافة مع وحدة ثورية لنهضة الشعوب فى عدائه للاستعمار، على عكس الكواكبي

(١) ثم كان أشبه الناس فى سياسته بعلى لا بمعاوية. كانت سياسة معاوية عنوانها "إننا لا نصل إلى الحق إلا بالخوض فى كثير من الباطل". أما على فلا يريد الخوض فى الباطل ليصل إلى الحق بل لا يريد إلا الحق من طريق الحق وإلا فلا كان.. وهكذا كان يريد الحق غاية ويريد الحق وسيلة. والدنيا علمتنا أن سياسة معاوية هى التى نجحت وأن سياسة الدنيا تقوم على المصالحة وأخذ شئ بترك شئ. فمن أراد الحق كاملا وإلا فلا. فليشد ذلك فى المثل الأعلى للخلق لا فى السياسة أو فلينتظر حتى تخضع السياسة للخلق"، المصدر السابق ص ١٠٩.

(٢) "وقفنا على قبره وقلت: هنا رقد محيى النفوس ومحرر العقول ومحرك القلوب وباعث الشعوب ومزلزل العروش، ومن كانت السلاطين تغار من عظمتها وتخشى من لسانه وسطوته. والدول ذات الجنود والبنود تخاف من حركته، والممالك الواسعة الحرية تضيق نفسا بحريته. هنا خمد من كان يشعل النار حيث كان: فى الأفغان، فى مصر، فى فارس، فى باريس، فى الأستانة. هنا باذر بذور الثورة العربية، وموجج النفوس للثورة الفارسية ومحرك العالم الإسلامى كله لمناهضة الحكومات الأجنبية والمطالبة بالإصلاحات الاجتماعية. هنا من حارب الحكم الاستبدادى فى مصر، وناصر الدين فى فارس وانجلترا فى باريس، وحارب الجهل والامية والذلة فى الشرق والجاسوسية والنفاق فى الأستانة. ولم ينتصر عليه شئ إلا الموت"، المصدر السابق ص ١١٥ - ١١٦.

المتقف الهادئ الطبع في تحليل أسباب استبداد الحكومات ولا مبالاة الشعوب وفي عدائه للدولة العثمانية^(١).

إن الجدل الثقافي في الديني والسياسي هو الطريق لنهضة دائمة لا تكبو وثورة مستمرة لا تنتكص. الثقافة الثورية أساس فهم الدين وفهم المجتمع. لذلك كانت البداية بالثورة الثقافية بدلا من تثوير الواقع بقرارات سياسة وترك الدين تقليديا شعائريا عقائديا يتحول إلى سلفية منعزلة أو حركة غاضبة تتأثر من الواقع الذي فلت منها وأزاحها. تثوير الدين يأتي عن طريق تثوير الثقافة التي يركز الدين عليها. وتثوير السياسة يتم عن طريق تثوير الثقافة التي تركز السياسة عليها. حاول زعماء الإصلاح تثوير الدين، ويمكن بإصلاح الزعماء تثوير السياسة. والحقيقة أن تثوير الدين وتثوير السياسة لا يتمان إلى بتثوير الثقافة، العنصر المشترك بينهما. الدين ثقافة،. والسياسة ثقافة. وإعادة بناء الثقافة هو الطريق إلى الإصلاح.

(١) "أكتوى السيد جمال الدين الأفغاني من السياسة الأوربية ولعبها بالمسلمين فصب عليها جام غضبه، واستغرقت حملته على السياسة الانجليزية أكبر قسم من العروة الوثقى، وأكتوى الكواكبي بالسياسة العثمانية فكانت موضع نقده. نظر الأفغاني إلى العوامل الخارجية للمسلمين فدعاهم إلى ان يناهضوها. ونظر الكواكبي إلى نفوس المسلمين ودعاهم إلى إصلاحها فإنها إن صلحت لم تستطع السياسة الخارجية أن تلعب بهم. ولذلك كانت معالجة الأفغاني للمسائل معالجة نأثر، تخرج من فمه الأقوال نارا حامية، ومعالجة الكواكبي معالجة طبيب يفحص المرض في هدوء، ويكتب الدواء في أناة. الأفغاني غضوب، والكواكبي مشفق. الأفغاني داع إلى السيف، والكواكبي داع إلى المدرسة. ولعل هذا يرجع أيضا إلى اختلاف المزاج. فالأفغاني حاد الذكاء حاد الطبع، والكواكبي رزين الذكاء هادئ الطبع. إذا وضعت أمامه عقبة تخطاها الأفغاني قبل وتخطاها الكواكبي بعد ولكن من خير نقطة تتخطى. فلا عجب أن كان للأفغاني دوى المدافع وكان للكواكبي خريز الماء يعمل في بطن حتى يفتت الصخر"، المصدر السابق ٢٧٨.

(٢)

من الانتحال التاريخي إلى الإبداع الحضاري

قراءة في "الشعر الجاهلي" بعد سبعين عاماً

(طه حسين - ١٨٨٨ - ١٩٧٣) (*)

١ - النقد بين القدماء والمحدثين

إذا كانت النهضة العربية في القرن الماضي قد أثرت التغير من خلال التواصل، والحرص على النظر إلى القديم من خلال الجديد، وإعادة قراءة تراث الأنا من خلال تراث الآخر، وتراث الآخر من خلال تراث الأنا، أين خلدون ومونتسكيو، المعتزلة والتتوير، والشريعة و"الشرطة" La Charte كما فعل الطهطاوي فإنها في هذا القرن تبدو وكأنها أثرت التغير من خلال الانقطاع عن طريق الصدمة الحضارية، وإيقاظ العقول مما تعودت عليه من تراث الأقدمين، فالثورة العرابية التي حاولت تحقيق مثل النهضة في القرن الماضي لم تتجح، وظهر أن الماضي أقوى من الحاضر، وأن التراث أقوى من العصر وأن الديني المستتير، نموذج محمد عبده، لا يكفي لمواجهة حجم التحديات وفي مقدمتها الاحتلال.

وإذا كانت الثورة العرابية قد قامت على تعاليم الأفغانى ومحمد عبده، والإصلاح الدينى فإن ثورة ١٩١٩ إستمرار لهذه التعاليم. فقد كان سعد زغلول تلميذاً لمحمد عبده مع مزيد من الليبرالية الغربية وجرأة فيها تمثلت في الثورة الكمالية في تركيا في ١٩٢٣ وإسقاط الخلافة في ١٩٢٦. وأعلن دستور ١٩٢٣ في مصر. وصدر عديد من المؤلفات تعبر عن الروح الجديدة مثل "الإسلام وأصول الحكم" لعلى عبد الرازق في ١٩٢٥ وهو نفس العام الذى تأسست فيه الجامعة المصرية و"فى الشعر الجاهلي" لطفه حسين في ١٩٢٦، فالبحت العلمى على يد علماء مصر فى الأزهر وفى الجامعة يتقدم الصف ويعلن إستمرار الثورة فى الفكر عن طريق إعادة النظر فى الموروث كله الشرعى والأبى، وليس فقط إعادة قراءته وتفسيره كما فعل رواد النهضة الحديثة، سواء فى الإصلاح الدينى عند الأفغانى ومحمد عبده أو فى الفكر الليبرالى لتأسيس الدولة الحديثة عند الطهطاوى

(*) كتب هذا البحث عام ١٩٧٦ وألقى فى المجلس الأعلى للثقافة بمناسبة مرور سبعين عاماً على صدور كتاب "فى الشعر الجاهلي" عام ١٩٢٦. ولم ينشر من قبل.

وخير الدين التونسي أو في إعادة النظر لتصور الطبيعة على نحو علمي عند شبلى شميل وفرح انطون.

في هذا الإطار التاريخي وفي هذه الإثارة الفكرية صدر كتاب "في الشعر الجاهلي" من أزهرى تقليدى عالم بالتراث القديم، وجامعى عصرى تعلم فى فرنسا، وعاد حاملا المناهج الأدبية الحديثة، المنهج التاريخى، والمنهج المقارن، ومحملا بروح الحضارة الغربية التى وضع ديكارت أسسها فى عدم التسليم بشئ على أنه حق، إن لم يبد للعقل أنه كذلك، واتباع منهج الشك قبل الوصول إلى اليقين ودون ربط ذلك بروح الحضارة الإسلامية كما مثلتها المعتزلة فى اعتبارهم النظر أول الواجبات، وأن الشك أول النظر. لم يكن التراث الاعتزالي القديم حاضرا فى ذهن بعض المحدثين قدر حضور ديكارت فى ذهن العائد من فرنسا وافتتاح الكتاب به وكما هو الحال فى الفكر الليبرالى حتى الآن بعد أن أصبح للغرب الأولوية فى مصادر المعرفة على التراث القديم.

ولا تعنى القراءة مجرد الشرح والتلخيص والعرض عن طريق العبارة الشارحة بل تعنى إعادة بناء الموقف كله، نشأة النص ومكوناته الرئيسية، ووضعه فى إطاره التاريخى الأول ثم نقله إلى اللحظة التاريخية الراهنة بعد سبعين عاما، نقلا للبحث العلمى من جيل إلى جيل، من جيل طه حسين إلى جيل نصر حامد أبوزيد، وإعادة صياغة الأحكام، ونقلها من الدعوى الأولى إلى العلم الدقيق مع تعميق أكثر للمنهج التاريخى المقارن، وإعطائها أبعادا جديدة من طبيعة الإبداع الحضارى ليس فقط عند كل الشعوب بل داخل الحضارة الإسلامية ذاتها^(١). فالانتحال لم يكن فقط فى الشعر بل كان أيضا فى الفلسفة على لسان سقراط وأفلاطون وأرسطو وتلميذه الاسكندر وأفلوطين، وكان الانتحال فى الحديث والتفسير خاصة حول قصص الأنبياء، وفى السيرة حتى تكون سيرة آخر الأنبياء أعظم من سير الأنبياء السابقين، تاريخا وخيالاً. وكان الانتحال أيضا فى التاريخ والتفسير وتحويلهما إلى قصص يؤثر فى المستمعين فى تراث يغلب عليه الطابع الشفاهى مما سهل دخول الإسرائيليات وقصص باقى الشعوب المجاورة. كما تهدف القراءة الجديدة إلى رد الاعتبار للدعوى ووصف مسارها عبر التاريخ واستئنافها واستنفاد كل امكانياتها، ونقل المعركة القديمة كلها بعيدا عن الأحزان والأفراح القديمة والحديثة، فالعلم لا حزن ولا فرح فيه، وبعيدا عن منطق الانفعال اتجاها

(١) أنظر دراستنا عن كتاب الشعر لأرسطو تحقيق وترجمة ونشر وتقديم د. شكرى عياد بعنوان "من المطابقة والتأثير إلى القراءة والإبداع" فى شكرى عياد جسر ومقاربات ثقافية، إعداد د. أحمد الهوارى، منهج عنه للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة ١٩٩٥ ص ٧٧ - ٩٢ وهو منشور فى هذا الكتاب.

نحو منطق البحث العلمى. كما أن هدف القراءة تجاوز شق الأمة شقين، فريق مع وفريق ضد. فالحقيقة العلمية لا يختلف عليها اثنان. وبدلاً من التحزب والتعصب والاستبعاد المتبادل الذى يصل إلى حد التكفير والتخوين تعود القضية إلى دوائر العلماء والمتخصصين، وينتقل الموضوع من ساحات القضاء إلى قاعات الدرس ومدرجات الجامعة.

ويصعب فى القراءة التمييز بين موضوع الدراسة خاصة لو كان نصاً لمؤلف والذات الدارس. فالقديم يدخل فى الجديد، والجديد يعيد بناء القديم بحيث يتوحد الموضوع مع الذات كما توحد قدماء الشراح مع أرسطو موضوع الشرح. ولا يوجد خطأ وصواب لا فى القديم ولا فى الجديد، لا فى المقروء ولا فى القارئ، لا فى الموضوع ولا فى الذات، بل توجد فقط دلالة حضارية ومنهجية لجهود أجيال متتابعة من جيل ثورة ١٩١٩ ونشأة الجامعة المصرية إلى جيل ثورة ١٩٥٢ وهزيمة ١٩٦٧ وتعثر الجامعة المصرية.

ويدل إهداء الكتاب "إلى حضرة صاحب الدولة عبد الخالق ثروت باشا" إلى تحول المؤلف من السياسة إلى العلم، وممارسة الجذرية الليبرالية بعد الدولة فى الجامعة^(١). وكانت النخبة الحاكمة فى ذلك الوقت تتمثل قيم الليبرالية فى السياسة وفى العلم، فى الدولة وفى الجامعة. فالجامعة المصرية فى ١٩٢٥ إينة ثورة ١٩١٩، أسسها المصريون شعباً وقادة باكتتاب وطنى وتبرعات عينية، الكتاب تطبيق للكتابة السياسية فى الأدب، والمقال السياسى فى المقال الألبى.

والكتاب صغير الحجم نسبياً. يتكون من ثلاثة كتب تشبه الفصول. الأول وهو أصغرها ليس له عنوان^(٢). ويضم خمس نقاط. الأولى تمهيد يصف الحالة الراهنة للدراسات الأدبية فى مصر والنزاع بين أنصار القديم وأنصار الجديد، والثانية تعرض منهج البحث، منهج الشك الديكارتى، والثالثة تقيم الدعوى فى أن مرآة الحياة الجاهلية يجب أن تلتمس فى القرآن لا فى الشعر الجاهلى. والرابعة

(١) الكتاب الأول ١٢ ص والثانى ٢٧ ص والثالث ١٩ ص طبعة مجلة القاهرة والكتاب المطبوع الذى سحب من السوق لا يتجاوز ضعف ذلك.

(٢) إلى حضرة صاحب الدولة عبد الخالق ثروت باشا.

سيدى صاحب الدولة

كنت قبل اليوم اكتب فى السياسة. وكنت أجد فى نكرى والإشادة بفضلك راحة نفس تحب الحق، ورضا ضمير يحب الوفاء.

وقد انصرفت عن السياسة، وفرغت للجامعة. وإذا أنا أراك فى مجلسها كما كنت أراك من قبل، قوى الروح، نكى القلب، بعيد النظر، موقفاً فى تأييد المصالح العلمية، توفيقك فى تأييد المصالح السياسية.

فهل تأذن لى أن أقدم اليك هذا الكتاب مع التحية الخالصة والإجلال والتعظيم ٢٢ مارس ١٩٢٦، طه حسين، فى الشعر الجاهلى ص ٢١

تبيين بُعد الشعر الجاهلي عن اللغة العربية في العصر الجاهلي، كما يمتلي الكتاب بالأمثلة السياسية من العصر مثل رفض حجة الكثرة المعمول بها في المجالس النيابية وتطبيقها في العلم. وهي حجة يرفضها منطق الحرب في القرآن. فالقوة القليلة تغلب الفئة الكثيرة. والمؤمنون قلة، والكافرون كثرة، يسقط المؤلف الهم السياسي الحاضر على الماضي، ويطبق تلك على شعراء الموالى على نحو ما تفعل الأحزاب السياسية في الصحف في العصر الحاضر. والخامسة تبين أن الشعر الجاهلي مكتوب بلهجة قريش وليس بباقي اللهجات العربية مما يؤيد الانتحال فيه.

والكتاب الثاني أسباب انتحال الشعر، وهو أطول الكتب الثلاثة، ويضم أيضا ست نقاط. الأولى أن الانتحال ليس مقصورا على العرب بل موجود عند كل الشعوب، والثانية تبين الأسباب السياسية وراء انتحال الشعر، والثالثة الأسباب الدينية، والرابعة دور القصص في انتحال الشعر، والخامسة دور الشعوبية، والسادسة دور الرواة.

والكتاب الثالث "الشعر والشعراء" وهو متوسط الحجم تطبيق لنظرية الانتحال على شعر الشعراء. ويتضمن أيضا خمس نقاط. الأولى عن الصلة بين القصص والتاريخ وإبداع تاريخ متخيل في القصة بعيدا عن وقائع التاريخ، والثانية عن امرؤ القيس وعبيد وعلقمة، والثالثة عن عمرو بن قمينه والمهلهل وجلييلة، والرابعة عن عمرو بن كلثوم والحارث بن حنظلة، والخامسة عن طرفة بن العبد والمتلمس.

وواضح أن صلب الكتاب هو الثاني عن أسباب انتحال الشعر، وأن النظرية التي عرضها المؤلف في الكتاب الأول طبقها في الكتاب الثالث، فالتقسيم الثلاثي يقوم على بنية منطقية وخطوات منهجية بين النظرية والتطبيق، المقدمات والنتائج، التعليل والسببية.

ويتسم الكتاب بعدة خصائص أهمها :

أ - الأسلوب الشفاهي كما يبدو في استعمال الضمائر، ضمير المتكلم من المؤلف صاحب القضية، وضمير المخاطب للقارئ المتخيل مما يجعل البحث العلمي رسالة من المؤلف إلى القارئ، ومرافعة من المحامي أمام القضاء إلى جمهور القدماء. وقد يكون السبب الاجرائي في ذلك طابع الأمالي الذي لا يقدر المؤلف إلا عليها.

ب - التكرار من أجل شرح القضية وإعادة عرضها في عبارات قصيرة تصدر أحكاما دقيقة. وتتسم بطابع التقابل بين القديم والجديد، الفكرة الشائعة والحكم النقدي، ما تعود عليه الناس وما ينتج عن البحث العلمي.

ج - الربط بين الفقرات، والاستدراك على ما فات، والتذكير بما هو آت، وترك العموم إلى الخصوص، والانتقال من الكل إلى التفصيل. ويفيد الربط في العودة إلى الموضوع بعد الاستطراد "ولكني بعدت عن الموضوع فيما سيظهر فلا أعد إليه لأقول ما كنت أقول منذ حين"^(١).

د - الإحساس بالجدة وبالإثارة، وبالخروج عن المؤلف الذي تعود عليه الناس، ورفض الأفكار الشائعة والأحكام الدارجة مما يكشف عن خطورة الدعوى ونتائجها، "هذا نحو من البحث عن تاريخ الشعر العربي جديد لم يألفه الناس عندنا من قبل"^(٢). ويتحدى المؤلف القراء أن يخالفوه نظرا لما لديه من براهين علمية ومناهج دقيقة. وفي نفس الوقت يتسم الكتاب بالتواضع بالرغم من أهمية الدعوة وجديتها وخطورتها، "ولست أزعم أنى من العلماء، ولست أتجح بأنى أحب أن أتعرض للأذى"^(٣). ومع ذلك يريد المؤلف البحث والتفكير اعتمادا على الله بصرف النظر عن رضى أو سخط الناس. وهو يعلم أن فريقا سيرضى وفريقا سيغضب، فريقا سيؤيد وفريقا سيسخط.

هـ - إعادة النظر في الموروث والبحث العلمى الجديد، وفتح باب الاجتهاد بعد أن أغلقه الفقهاء. فالكتاب يجمع بين الدعوة والبحث العلمى الرصين ولكن بأسلوب أصحاب النظريات الجديدة، ويأخذ طابع السجال والمعارك الفكرية بأسلوب البحث العلمى.

و - الشعور بالتمايز الحضارى بين ثقافة الأنا التقليدية الموروثة، خاصة الثقافة الأزهرية، وثقافة الآخر العلمية الجديدة، العقلية النقدية. يحمل المؤلف همين معا، هم الماضى وهم المستقبل. "وهناك هم المستقبل. فالمنهج الديكارتى هو منهج المستقبل لا مناهج القدماء"^(٤)، بل إن العقل نفسه يتطور من عقل القدماء إلى عقل المحدثين "لأن العقل لم يبلغ من الرقى فى تلك العصور ما بلغ فى هذا العصر"^(٥).

ز - تقوم الدعوى على رفض المذهبين النقيضين، الأول إثبات الشعر الجاهلى على أنه شعر قديم تاريخى قال به أصحابه. كله صحيح باستثناء نقد هنا ونقد هناك للأصمعى أو أبى عبيدة أو الكسائى. والثانى نفى الشعر القديم على أنه كله

(١) فى الشعر الجاهلى ص ٣٤.

(٢) المصدر السابق ص ٢٢

(٣) المصدر السابق ص ٢٣

(٤) المصدر السابق ص ٣٥

(٥) المصدر السابق ص ٦٢

منتحل لا صحيح فيه ودون أن يشير المؤلف إلى المحدثين الغربيين خاصة مرجوليوث. وتجعل الحقيقة وسطا بين المذهبين عن طريق الشك، وهي أن معظم الشعر القديم منتحل وأقله صحيح. ولم كان الوسط أقرب إلى أحد الطرفين منه إلى الآخر، كان المذهب المقبول أقرب إلى الانتحال منه إلى التاريخ. الأول يقين واطمئنان، والثاني رفض بلا دليل، والثالث بحث واستقصاء.

ح - والكتاب حديث إلى طلاب الجامعة من أجل إثارة الذهن والحث على حرية التفكير، وتجديد المناهج، والجرأة على القدماء. وعين المؤلف على مصر وإصلاح مناهج التدريس ومادته في المدارس الحكومية. "فالمذهب الشائع في مصر هو مذهب القدماء. المذهب الرسمي في مدارس الحكومة وكتبها ومناهجها على ما بينها من تفاوت واختلاف"^(١).

ط - في الشعر الجاهلي ليس فقط كتابا في النقد الأدبي، بين القدماء والمحدثين، بين الدين والعلم، بل يهدف أيضا إلى نهضة فكرية، وتقديم إجتماعي وإصلاح، وإعلاء من شأن الجديد على القديم، وتشجيع للمحدثين والإقلال من سطوة القدماء، ومناهضة الفكرة الشائعة التي تسيطر على نفوس العامة في كل عصر، وهي "أن القديم خير من الجديد، وأن الزمان صائر إلى الشر لا إلى الخير، وأن الدهر يسير بالناس القهقري، يرجع بهم إلى وراء ولا يمضي بهم إلى أمام"^(٢). يرفض المؤلف هذه الفكرة الشائعة القديمة "فالقديم خير من الجديد والقدماء خير من المحدثين، يؤمن العامة بهذا إيمانا لا سبيل إلى زعزعته. وهذا الإيمان يتطور ولكن أصله ثابت"^(٣). يستأنف المؤلف معركة القديم والجديد التي بدأت من قبل في الحركة الإصلاحية الحديثة، معيدا إياها، ومطبعا لها في الشعر بعد أن كثر اللجاج فيها من أجل إحداث تنوير عام يقوم على إدخال العامل البشري أو الإنساني في تحليل المقدسات التي تحولت إلى محرمات لا يمكن الاقتراب منها مثل الدين والسياسة والموروث.

٢ - الشك الديكارتي أم المنهج التاريخي المقارن ؟

هل صحيح أن المنهج المستعمل في الكتاب هو المنهج الديكارتي كما يصرح به المؤلف؟ هل هو استرجاع لابن سلام والشك في الشعر الجاهلي بأن قرشا كانت أقل شعرا في الجاهلية فاضطرت إلى أن تكون أكثر العرب انتحالا في الإسلام، وهو ما يسميه المؤلف مذهب ابن سلام معترفا بأهميته ومذهبه في الاستدلال على

(١) المصدر السابق ص ٢٢.

(٢) المصدر السابق ص ٦٢.

(٣) المصدر السابق ص ٦٢.

أن أكثر الشعر قد ضاع ؟ هل هو إستئناف لبعض معاصريه مثل مصطفى صادق الرافعي الذي فطن إلى سبب القصص في انتحال الشعر ؟ هل هو تكرار للاستشراق في القرن التاسع عشر الذي يشكك في الصحة التاريخية للنصوص في العهدين القديم والجديد بل وفي التراث اليوناني القديم، وقد عبر ذلك مقال مرجوليوت الشهير عن الشعر الجاهلي؟

يثبت تحليل المضمون أن المصدر الرئيسي للمؤلف في نظرية الانتحال هو الاستشراق الأوربي القائم على النزعة التاريخية في القرن الماضي والذي استمر في هذا القرن في المدرسة الأسطورية الخارجة من هيجل و دافيد شتراوس ورينان والتي استمرت في فرنسا عند كوشوولوازي والتي تقوم على إنكار الصحة التاريخية للنصوص الدينية وبالتالي إنكار الوجود التاريخي للسيد المسيح واعتباره خرافة من وضع الجماعة المسيحية الأولى. خرجت المدرسة التاريخية والمدرسة الأسطورية والمدرسة النقدية من هيجل. المدرسة الأسطورية عند شتراوس تجعل المسيح أسطورة. والمدرسة النقدية عند باوروفيورباخ تنقد النصوص من أجل العثور على النواة التاريخية الأولى قبل أن يعمل فيها الخيال. وقد سبب ذلك في نشأة التحديث كهرطقة في العشرينيات داخل فرنسا ثم في الولايات المتحدة عند جورج تيريل. فالذات تسبق الموضوع، والموضوع تجل للذات، والعالم أيداع للأنا، والأنا مبدع للعالم، كما يستشهد بألكندر ديما والكثرة الشعرية في أدبه، وقد فعل الطهطاوي ذلك أيضا. وقد كانت عادة عند الأدباء والمؤرخين نظرا لما يمثله الشعر من وقع على النفس وتأثير في القراء. وهي نفس الوظيفة التي يقوم بها الاستشهاد بالنص الديني. ويعتمد على "مناهج البحث التاريخي" كما وضعها سينيوبوس بعد أن ذاع صيته في نقد المصادر ونقد النصوص وهو ما يعادل في علم الحديث نقد السند ونقد المتن.

فالموضوع إذن ليس جديدا في دراسات الأدب المقارن. والنظرية شائعة في ألمانيا وأثرت في فرنسا منذ القرن الماضي والرابع الأول من هذا القرن بالنسبة للحديث من أجل التشكك في الأصول التي قامت عليها الحضارة الإسلامية وفي نفس الوقت إثبات تاريخية القرآن من أجل إنكار الوحي وطبقها لانسون في الأدب في فرنسا وتطويرا لها من علم التاريخ الأدبي إلى علم الاجتماع الأدبي^(١). وتبدو

(١) طبقا لنتائج تحليل المضمون ذكر ديكارت ٧ مرات، أين سلام ٤٨، مصطفى صادق الرافعي مرة واحدة، ويذكر هوار ٥ مرات دون مرجوليوت، ومن الدراسات التاريخية في فرنسا يذكر سينيوبوس مرتين، كما يذكر الدراسات اليونانية عن هوميروس ٤ وهزبود ١ وهيرودوت ١. وتظل المادة الرئيسية وأعلامها من الشعر العربي ويأتي في المقدمة امرؤ القيس ٩٥ والمهلهل ١٨ مرة وطرفة العبد ١٦ =

أهمية المنهج العلمي والبحث العلمي وكأنه إعمال لمنهج الغرب في موضوع الشرق وكأن المنهج العلمي قد ظهر في الغرب وحده، وأن الشرق يخلو منه. والمنهج العلمي له الأولوية على المعتقدات الدينية. يبدو الأمر وكأنه تقليد الغرب. فكما اصطنع الغرب المنهج العلمي نصطنعه نحن.

وقد استمر المنهج التاريخي في الدراسات الأدبية والحضارية عند أحمد أمين في مشروعه لكتابة تاريخ الحضارة الإسلامية نشأة وتطورا من الفجر إلى الضحى إلى الظهر دون تقليد للغرب، ودون إثارة للقضايا وإقامة للدعوى وبعد أن ترشد المنهج التاريخي، وأصبح أقرب إلى العقل والعلم منه إلى أن يكون نقلا من المناهج السائدة في العلوم الاجتماعية الفرنسية في الربع الأول من هذا القرن. وهذه هي الماركسية الطبيعية الموجودة عند كل عالم، البحث عن العوامل السياسية والاجتماعية التي أحرزت الظواهر موضوع الدراسة والتي يذكرها الباحثون التقليديون كتمهيد عن الخلفية التاريخية والاطار الاجتماعي للموضوع دون ربط مباشر بين العلة والمعلول^(١).

فالحقيقة أن المنهج المستعمل ليس منهج الشك الديكارتي بل هو المنهج التاريخي المقارن في دراسة الألب العربي الذي يقوم على اتصال العرب بباقي الشعوب مثل الروم والفرس واليونان وكما يشير بذلك القرآن مما يجعلهم يؤثرون ويتأثرون، واتصال قریش بسائر القبائل، والتأثير المتبادل بينها. لذلك ظهر الانتحال عند كل الشعوب، في الشعر اليوناني في أشعار هوميروس. يقوم المنهج التاريخي على افتراض التواصل بين الحضارات، وليس الانقطاع، وأن لا شيء يحدث في التاريخ هابطا من السماء بل كل شيء يحدث ويتفاعل في الأرض. الدراسة من أدنى وليس من أعلى، وتتبع العوامل الإنسانية وليس الإرادة الإلهية اعتمادا على اللغات المقارنة والتاريخ المشترك والقوانين العامة في تفاعل الحضارات ومسارها. "ليس الانتحال مقصورا على العرب" بل موجود عند اليونان والرومان. فما كتبته المؤرخون القدماء مثل تيتوس ليفوس وهيرودوتس غير ما يكتبه المحدثون عن شعر هوميروس وهزيودس^(٢).

مرة وأميرة ابن أبي الصلت ١٤ وعمرو بن قمينه ١٣ وحسان بن ثابت ١٢ والسموأل ١١ والمتملمس ١٠، كما يذكر الروم والرومان ٢٤ و اليونان واليونانيون ١٦ مرة.

(١) لذلك يعتبر السيد يسن في "علم اجتماع الأدب"، ومحمود اسماعيل في "سوسيولوجيا الفكر الإسلامي" ومحمود أمين العالم في دراساته العديدة عن النقد الأدبي، ومحمد مندور، ومحمد غنيمي هلال استئنافا لهذا التيار.

(٢) في الشعر الجاهلي ص ٣٤ - ٣٥.

ويقوم المنهج على استبعاد الخرافات كما فعل رينان في دراساته على روايات التوراة والإنجيل. وانتقال امرؤ القيس بين القبائل مثل تنقل هوميروس بين المدن اليونانية. ويدخل الخيال الشعبي في نسج الاسطورة. فالقدماء أضخم وأطول من المحدثين. تمتد اليد إلى البحر فتأخذ السمك وترفعه إلى السماء فتشويه في الشمس. ويمتد فخذ النبي أو الملك فيعبر عليه المؤمنون أو الجنود عبر الفرات، وكأن القصص عند المسلمين مثل الشعر القصصى عند اليونان، الالياذة والأوديسة، نموذج الإبداع الحضارى من الوعي الجمعى مثل أيام العرب وحرب البسوس وحرب داحس والغبراء. وتأسيس الكعبة أسطورة تشبه أسطورة اليونان التى تثبت أن روما متصلة باينياس بن بريام صاحب الطروادة. وكما وحد القرآن لهجات العرب بعد أن غلبت قریش وحدث أثينا لغة اليونان بعد أن كان للدوريين شعرهم وللليونانيين شعرهم، وكما وحدت اللغة الفرنسية اللغات الإقليمية. وقليل الآن من يكتب بلغته الإقليمية مثل مسيترال.

ويعتبر المؤلف أن هذا المنهج التاريخى المقارن ودون أن يسميه هو المنهج العلمى الموضوعى المحايد المتجرد من الدين والسياسة والقومية والانفعالات، هو المنهج العلمى التاريخى الصرف الذى يقوم على الشك. مع أن المدرسة التاريخية الأسطورية النقدية تجعل مثل هذا الحياد مستحيلا لأن الموضوع نفسه من وضع التراث ولا يمكن فصل الموضوعية عن الذاتية، فكلاهما واجهتان لشئ واحد هو الذات والموضوع، الذات من حيث الأنا والموضوع من حيث العالم. الانتحال كله ليس ظاهرة محايدة بل هو إبداع موضوع تتجلى فيه قدرات الذات ببواعث دينية وسياسية وقومية. كيف يمكن دراسة ظاهرة الوضع وهى تتجاوز الموضوعية والحياد بمنهج موضوعى محايد؟ الموضوع نفسه لا يتفق مع المنهج التاريخى.

ما زالت النظرية التى تثبت الصحة التاريخية للشعر الجاهلى أو التى تثبت الانتحال فيه، كله أو بعضه، تعمل فى إطار تصور عام للنص ساد فى القرن الماضى عند أنصار النزعة التاريخية والمنهج التاريخى، وهى نظرية المطابقة بين النص والتاريخ مطابقة كاملة^(١). فالنص المدون تسجيل للقول، والرواية مطابقة للمقول مع المسموع بدعوى الموضوعية الحرفية والأمانة العلمية التاريخية. وهى نظرية تطلب المستحيل. تتصور النص وكأنه مجرد موضوع صورى وليس داخل حياة، يعبر عن حياة ويصورها، ثم ينقل هذا التعبير والتصوير فى عصر آخر من أجل التأثير فيه وإعادة توظيفه. فهناك مسافة بين المقول والمسموع، وهو الحفظ فى

(١) انظر بحثنا المشار إليه سابقاً "من المطابقة والتأثير إلى القراءة والإبداع".

شعور الراوى وفى ذاكرته. والشعور ليس مجرد آلة تسجيل، والذاكرة ليست مجرد حافظة أمينة للتخزين، تسليماً وتسليماً. الشعور وعى جمعى، والذاكرة خيال إبداعى.

ولا يعنى تجاوز المطابقة إلى الإبداع إنكار أى فضل للمنهج التاريخى. إنما وظيفته وصف نشأة الاسطورة، والتمييز بين الخيالى والحقيقى فيها، بين الذاتى والموضوعى، قبل أن يتم تناول الأسطورة ذاتها باعتبارها نبذة مستقلة عن التاريخ، فاعلة فيه. فالعهدان القديم والجديد ملوآن بالأساطير من حيث النشأة التاريخية كما بينت المدرسة الاسطورية عند شتراوس ورنيان وكوشو، ولكنها أساطير تحولت إلى حقائق شعورية بفضل الاعتقاد، وأصبحت مؤثرة فى مسار الأحداث من خلال تصورات العالم وبواعث السلوك.

٣- الشعر المنتحل أم القرآن الصحيح ؟

وإذا كان الشعر منتحلاً لا يصور الحياة العربية، لغة وثقافة ودينا وحضارة فإن القرآن الصحيح تاريخياً هو الأقدر على هذا التصوير من الشعر. ومن ثم لا يُفسر القرآن بالشعر بل يفسر الشعر بالقرآن. لا يُفسر القرآن بالشعر لأن الشعر موضوع بعد نزول القرآن، ويُفسر الشعر بالقرآن لأن الشعر تم وضعه بناء على جماليات القرآن وتدعيماً له. "لا ينبغى أن يستشهد بهذا الشعر على تفسير القرآن وتأويل الحديث، وإنما ينبغى أن يُستشهد بالقرآن والحديث على تفسير هذا الشعر وتأويله. أن هذه الأشعار لا تثبت شيئاً، ولا تدل على شئ ولا ينبغى أن تتخذ وسيلة إلى ما اتخذت إليه من علم بالقرآن والحديث على تفسير هذا الشعر وتأويله. أن هذا الأشعار لا تثبت شيئاً، ولا تدل على شئ إنما تكلفت واخترعت اختراعاً ليستشهد بها العلماء على ما كانوا يريدون أن يستشهدوا عليه"^(١). والقرآن مصدر أقدم والشعر مصدر أحدث، والأقدام عادة أصدق فى الرواية التاريخية من الأحداث. فالمسافة بين الحياة الإسلامية والشعر المنتحل أقصر من المسافة بين الشعر القديم والشعر المنتحل. الطريقة القديمة إعتبار الشعر مقياساً يفهم عليه القرآن، والنظرية الجديدة إعتبار القرآن مقياساً يقاس عليه الشعر. "القرآن وحده هو النص العربى القديم الذى يستطيع المؤرخ أن يطمئن إلى صحته ويعتبره مشخفاً للعصر الذى نلى فيه"^(٢). لم يمر بفترة شفاهية كالحديث والشعر حتى يعمل فيه الخيال الشعبى ويعيد صياغة الرواية جيلاً وراء جيل كما هو الحال فى الأدب الشعبى.

مرآة الحياة الجاهلية يجب أن تلتصق إذن فى القرآن لا فى الشعر الجاهلى. "القرآن أصدق مرآة للعصر الجاهلى. ونص القرآن ثابت لا سبيل إلى الشك فيه".

(١) فى الشعر الجاهلى ص ٢٤.

(٢) المصدر السابق ص ٢٦.

يتحدث عن حياة العرب ودياناتهم ونحلهم مجادلين على عكس صورة العرب في الشعر الجاهلي وحياتهم الجافة الغامضة، عاجز عن تصوير حياة العرب. "ليس في هذا الشعر الجاهلي الذي ثبت أنه لا يمثل حياة العرب الجاهليين ولا عقليتهم ولا دياناتهم ولا حضاراتهم بل لا يمثل لغتهم"^(١). كما يصور القرآن طبيعتين عند العرب المستيرين الأغنياء وأصحاب القوة والذكاء في مقابل العامة وهو مالا وجود له في الشعر العربي.

والشعر العربي لا يمثل اللغة الجاهلية. لغة الشعر متأخرة عن لغة الجاهلية. فقد اتخذت القبائل بعد الإسلام لغة قريش كنوع من تطبيق التوحيد. فانتشرت اللغة الواحدة التي حدث بها الانتحال. الشعر واحد، ولغته واحدة، لغة قريش بعد أن وحد القرآن لغة العرب، وليس بلغات القبائل ولهجاتها بالرغم من اختلاف لهجات العرب في قراءة القرآن. "إذا كان هناك نص عربي لا تقبل لغته شكاً ولا ريباً وهو لذلك أوثق مصدر للغة العربية فهو القرآن. وبنصوص القرآن وألفاظه يجب أن نستشهد على صحة ما يسمونه الشعر الجاهلي بدل أن نستشهد بهذا الشعر على نصوص القرآن"^(٢). كما ظهرت وظيفة التوحيد في الإسلام، ولغتهم في لهجة قريش ظهرت أيضاً في الشعر. وإذا كانت العرب قسماً، قحطانية في اليمن، وعدنانية في الحجاز، كانت اللغة أولاً فطرة ثم أصبحت اكتساباً. في الأول العرب العاربة، وفي الثاني العرب المستعربة بعد أن كانت لغتها العبرانية أو الكلدانية. لذلك كان العرب أول من تكلم بالعربية ونسى لغة أبيه إسماعيل، أب العرب.

ويصف القرآن العرب على أنهم كانوا على اتصال بمن حولهم من الأمم في خلال رحلتى الشتاء والصيف إلى الشام وإلى اليمن، وعبر باب المندب إلى الحبشة. كانت الحجاز، وقريش في قلبه، مركزاً للتجارة. وساهمت في توحيد اللغة والعادات وتكوين السلطة المركزية. سادت قريش على طرق التجارة في الحجاز. وكانت أول غزوة، غزوة بدر، للاستيلاء على العير. كان الدين والتجارة إذن أهم مظهرين للسلطة والسيادة للحجاز قبل الإسلام ولقريش بعد الإسلام.

فإذا كان هذا التحليل صحيحاً فكيف إذن يمكن الرد على أثريين مشهورين : الأول قول عمر "عليكم بشعر جاهليكم فإن فيه تفسير كتابكم" والذي يعنى الطريقة القديمة التي يرفضها المؤلف، تفسير القرآن بالشعر في مقابل الطريقة الجديدة، تفسير الشعر بالقرآن. كما أنه منع رواية الشعر الذي تهاجى به المسلمون، الهاشمية والزييرية، المهاجرون والأنصار. ولو كان الشعر الجاهلي منتحلاً لمنع

(١) المصدر السابق ص ٣٤.

(٢) المصدر السابق ص ٤٥.

روايته، كله أو بعضه حفاظا على القرآن. وهو الذى منع تدوين السنة حتى لا تختلط بالقرآن. والثانى قصة ابن عباس فى الاستشهاد على القرآن بالفاظ من لغة العرب، وهو ما يتفق مع قول عمر. ولكن المؤلف يرفض هذا الأثر ويعتبرها قصة مخترعة، غايتها تعليمية ساذجة. وكلها تكلف وانتحال.

وبالرغم من أن القرآن وحده هو النص الصحيح تاريخيا لأنه لم يمر بفترة شفاهية تسمح للرواية بالتمدد والانكماش، بالزيادة والنقصان إلا أنه يخضع لتأويلات متعددة بتعدد الأشخاص نظرا لاختلاف الأهواء والطبائع والغايات. كما يختلف فهمه باختلاف العصور والأزمان نظرا لاختلاف المصالح. فكل عصر روجه مما جعل إجماع العصر السابق غير ملزم للعصر اللاحق. فالقرآن لا يتحدث عن نفسه بل يتحدث به الناس. القرآن ليس بين دفتى المصحف إنما ينطق به الرجال.

والسؤال الآن : هل هناك حقيقة تاريخية خارج وعى المؤرخ أم أن حقائق التاريخ افتراض نظرى خالص ومسلمة من مسلمات المعرفة ؟ التاريخ رواية لأن الحدث لا يسرد نفسه. والرواية رؤية وإدراك وفهم وتصوير، وتعبير ونقل شفاهى أو مدون من جيل إلى جيل. فالتاريخ الوضعى افتراض، والتاريخ الإنسانى حقيقة. التاريخ هو الوعى بالتاريخ^(١).

والحقيقة أن هناك فرقا بين نواة التاريخ كحقيقة ورواية التاريخ كأسطورة. نواة التاريخ فقط هى الأقرب إلى اليقين، مثل وجود إبراهيم وإسماعيل واسحق، ووجود موسى وعيسى ومحمد كما تدل عليه الآثار. أما كيفية الوجود فمن صنع الرواية. الوجود موضوعى وكيفية الوجود ذاتى. الأول هو الحد الأدنى، والثانى لأحد أعلى فيه لأنه خلق مستمر وإبداع من الوعى الجمعى، يتجاوز فيه الخيال الحر قيد الذاكرة. إنما الخطأ هو الحكم بنفى التاريخ بدلا من توظيف التاريخ، إنكار النواة كلها وليس بداية البناء عليها، رمى الطفل مع المياه فى طقس العماد. "للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً ولكن ورود هذين الاسمين فى التوراة والقرآن لا يكفى لإثبات وجودهما التاريخى فضلا عن إثبات هذه القصة التى تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها"^(٢). فهذا إنكار للنواة الأولى فى حموة المغالاة فى المواقف والآثار للأذهان واختلاف الأحكام، ووضع المؤلف نفسه على الساحة الثقافية فى بداية حياته العلمية بعد دراسته عن ابن خلدون وأبى العلاء. والمغالاة والإثارة والاطلاق

(١) أنظر دراستنا : "دراسة التاريخ والوعى بالتاريخ" فى "موم الفكر والوطن" دار قباء ، القاهرة ١٩٩٨ ج ١ ص ٢٨٣-٢٩٤.

(٢) المصدر السابق ص ٢٦.

من سمات الدعوات الجديدة على البيئة الثقافية التقليدية في مرحلتها الأولى. ويصبح التحليل العلمي النقدي ضحية المدرسة الأسطورية، ويتحول علم اجتماع المعرفة الذي يبين نسبة المعرفة وشروطها الاجتماعية إلى علم الاساطير التي يطلقها بلا حدود متجاوزا النواة الأولى.

والقرآن ليس كتابا في التاريخ كي يكون بديلا عن الشعر المنتحل إنما هو دلالة التاريخ، وتوظيف التاريخ للإيمان. التاريخ حامل وليس محمولا، بداية وليس نهاية. الهدف من قصص الأنبياء ليس مجرد إعطاء أخبار عن تاريخ أمم مضت بل أخذ الدرس والعبرة منها لتربية الأمة الحالية. الماضي من أجل الحاضر وليس من أجل الماضي. المقصود البنية لا التاريخ، الحاضر لا الماضي، القانون وليس الحدث. وربما لم يقع الحدث كما يرويه القرآن، فالقرآن عمل ابداعي أدبي. والقص ليس سردا بل هو عمل فني، الغاية منه التأثير في النفس^(١). ربما لم يقع الحوار بين نوح وابنه أو بين موسى وفرعون أو بين إبراهيم وأبيه أو بين المسيح والحواريين على هذا النحو المروي. إنما هو تركيب للحدث وإعادة توظيف له، وإبقاء دلالاته. ومن ثم لا غرابة أن تكون قصة إبراهيم وإسماعيل قصة مركبة لايجاد الدلالة، إثبات أن إسماعيل أول من تكلم العربية وترك لغة أبيه إبراهيم، وليست سردا تاريخيا إخباريا، ليس القصص القرآني روايات تاريخية بل مجرد حامل للماهيات أو وسائل للتعبير عن الدرس والعظة. ليس القصص وصفا لأحداث التاريخ بل مجرد بداية تاريخية من أجل التعبير عن الدرس المستفاد منها. ومن ثم لا يعتمد على القصص لتركيب الأحداث، ولا يؤخذ كنص تاريخي بل كنص أدبي تشريعي.

لقد قال القدماء إن الغاية من القصص رفع معنويات المسلمين الذين أحسوا بالدونية أمام أهل الكتاب الذين لديهم قصص وكما ورد في التنزيل "تحن نقص عليك أحسن القصص". وهذه هي المناسبة التاريخية من أجل العظة والعبرة. كما أن الغاية التروييح عن النفس واستعمال القص التاريخي للتخفيف من حدة الأوامر والنواهي، وبيان نشأتها وأسبابها. فهو نوع من التعليل التاريخي ورصد للتجارب الماضية. القصص إنكاء للوعي التاريخي للأمة، وربط لحاضرها بماضيها.

القرآن له واقع وإن لم يكن واقعا تاريخيا صرفا وإلا كان الأدب تاريخا. وهي قضية الأدب التاريخي، هل هو تاريخ سردي أم أدب إبداعي؟ الحدث التاريخي مجرد نموذج كما هو الحال في أسباب النزول. المهم فيه هو الدرس المستفاد في كل عصر كما يقول الفقهاء، عموم الحكم وخصوص السبب. وقد

(١) وهذه هي الدعوى الرئيسية للدكتور محمد أحمد خلف الله في "القصص الفني في القرآن الكريم" وأيضاً سيد قطب في "التصوير الفني في القرآن الكريم"، "مشاهد القيامة في القرآن الكريم".

عرض أرسطو هذه القضية في مقدمة كتاب "الشعر" الصلة بين التاريخ والشعر واعتبر الشعر أقل صدقاً من التاريخ فالصدق مع النفس أضعف من الصدق مع الواقع. الشعر تخيل والتاريخ واقع. وهى نفس القضية التى تعرض لها القرآن فى آخر سورة الشعراء واعتبر الشعر غواية إن كان خيالا، وتاريخاً إن كان واقعا، وعملا إن كان أخلاقاً. وأخيراً، تبرز قضية الصلة بين الشعر والقرآن فى الخاتمة وكأنها قضية محورية مع أنها قضية هامشية، لا تدخل فى صلب قضية الانتحال فى الشعر إلا على وجه المقابلة، إنكار الصحة التاريخية للشعر وإثباتها للقرآن. وهو حكم مجانى لا يدخل فى صميم دعوى الانتحال. ولا مجال للتخوف من انتحال الشعر على صحة القرآن ليس فقط لأن الشك مصدر اليقين بل لأنه لا صلة بين القضيتين. "ولسنا نخشى على القرآن من هذا النوع من الشك والهدم بأسا. فنحن نخالف أشد الخلاف أولئك الذين يعتقدون أن القرآن فى حاجة إلى الشعر الجاهلى لتصح عربيته وتثبت ألفاظه. نخالفهم فى ذلك أشد الخلاف لأن أحدا لم ينكر عربية النبی فيما نعرف، ولأن أحدا لم ينكر أن العرب قد فهموا القرآن حين سمعوه. نتلى عليهم آياته. وإذا لم ينكر أحد أن النبی عربى، وإذا لم ينكر أحد أن العرب قد فهموا القرآن حين سمعوه، فأى خوف على عربية القرآن من أن يبطل هذا الشعر الجاهلى أو هذا الشعر الذى يضاف إلى الجاهليين... أن المسلمين قد احتاطوا أشد الاحتياط فى رواية القرآن وكتابته ودرسه وتفسيره حتى أصبح أصدق نص عربى قديم يمكن الاعتماد عليه فى تدوين اللغة العربية وفهمها. وهم لم يحفلوا برواية الشعر ولم يحتاطوا منها. فأیها أشد إكباراً للقرآن وإجلاله وتقديسا لنصوصه وإيماننا بعربيته؟ ذلك الذى يراه وحده النص الصحيح الصادق الذى يستدل بعربيته الناطقة على تلك العربية المشكوك فيها أم ذلك الذى يستدل على عربية القرآن بشعر كان يرويه وينتقله من غير احتياط ولا تحفظ، منهم الكذاب ومنهم الفاسق ومنهم المأجور ومنهم صاحب اللهو والعبث؟ وأن الوجه - إذا لم يكن بد من الاستدلال بنص على نص إنما هو الاستدلال بنصوص القرآن على عربية هذا الشعر لا بهذا الشعر على عربية القرآن" (١).

٤ - إنتحال تاريخى أم إبداع حضارى ؟

وتبين أسباب الانتحال فى الشعر أن الانتحال ليس خروجاً على الصحة التاريخية عن قصد بدافع الكذب بل هو إبداع حضارى جماعى. ويعدد المؤلف أسباباً خمسة. ثلاثة عامة : السياسة، والدين، والشعبوية، واثنان خاصان : القصص والرواية. والعامة تتعلق بنواحي الحضارة كلها وعند العرب وغيرهم، والخاصة

(١) المصدر السابق ص ٧٩.

تتعلق بالشعر العربى. ويبدو المنهج التاريخى فى الأسباب العامة عن طريق التواصل بين الحضارات، والمنهج الفنى الذوقى فى الأسباب الخاصة مثل الدفاع عن الجاهلية الرقيقة المشاعر بالرغم من وأد البنات. وهى أسباب مازالت حتى الآن تتعلق بالمحرمات فى الذهن العربى، الدين والسياسة بالإضافة إلى الجنس. ويبدو من الترتيب أهمية الأسباب العامة على الأسباب الخاصة، وربما أولوية الدين على السياسة، وأولوية السياسة على الشعوبية. فالعرب مازالوا أهل عصبية بعد النبوة. وهو ما لاحظته ابن خلدون من قبل. والمؤلف قد درسه من قبل فى رسالته الأولى للدكتوراة فى فرنسا. وأحيانا يتداخل الدينى والسياسى على التبادل. فالدينى يتحول إلى سياسى، والسياسى يتحول إلى دينى نظراً لصعوبة الفصل بين الدين والسياسة. فالعاملان الأساسيان هما السياسة والدين "وأكبر الظن أن الشعر الذى يسمى جاهلياً مقسم بين السياسة والدين. ذهب هذه بشطر منه، وذهب هذا بالشطر الآخر"^(١). فقد تحول الخلاف بين مكة والمدينة إلى خلاف سياسى بعد الإسلام بعد أن كان دينياً بين قريش والأنصار لدرجة أن قال البعض إن جبريل يؤيد حسان بن ثابت. ودخل الهجاء والمديح فى المعركة. وعادت الضغائن إلى الظهور. اختلف المهاجرون من قريش، والأوس والخزرج من الأنصار على الخلافة. وأذعنت الأنصار، وعارض ذلك سعد بن عباد، ورفض مبايعة أبى بكر وعمر حتى اغتيل غيلة. قتله الجن فيما تزعم الرواة. وهنا يتحول التاريخ إلى أسطورة، والحدث إلى خيال، والمناسبة إلى إبداع، والصراع الأبدى بين الحق والباطل إلى ملحمة شعرية.

ويتم تناول الدين بمنظور علم تاريخ الأديان المقارن أو أنثربولوجيا الدين أو علم الاجتماع الدينى. فالدين موضوع للعلوم الإنسانية. هو جزء من الفن الشعبى "الفولكلور". الدين الرسمى لا وجود له فى الممارسة إلا من خلال الدين الشعبى مثل الدراسات عن الفولكلور فى العهد القديم بعد أن تمت دراسة الكتب المقدسة باعتبارها فنونا شعبية وآداباً للشعوب، لا فرق فيها بين المقدس والدنيوى، الألهى والانسانى. الدينى الرسمى فى الممارسة هو الدين الشعبى الذى يؤمن به الناس الممزوج بالخرافات والإيمان بالجن والعفاريت والأشباح.

كان الدين أحد أسباب الإنتحال لإثبات النبوة والوحى وصدق النبى أمام عامة الناس لإثبات أن علماء العرب وكهائنهم وأخبار اليهود ورهبان النصارى كانوا ينتظرون بعثة نبى عربى يخرج من قريش أو من مكة. وسيرة ابن هشام مملوءة بهذا الشعر المنتحل، وإثبات أن النبى كان منتظراً بوقت طويل. وإثبات أن الإسلام دين قديم ينتهى إلى دين إبراهيم يتم انتحال الشعر. واستمر الانتحال كسلاح

(١) المصدر السابق ص ٧٩.

فى علم الطلاسم لاثبات آراء المعتزلة أو نقدها. فالشعر حياة العرب وسلاحهم. وتم استخدامه كما تم استخدام الدين دفاعا عن الفرق أو هجوما عليها.

وكان الخلاف السياسى يعتمد فى حله على القوة والسيف بعد أن كان دينيا يعتمد على الجدل والحجة. ثم تحول السلاح إلى الشعر كسند شرعى للموقف السياسى مثل الشاهد الدينى، فالشعر كان مصدرا للشرعية قبل الإسلام ثم أصبح القرآن بعد الإسلام.

والشعبوية أقرب إلى الجمع بين الدينى والسياسى. فقد حقد الفرس المغلوبون على العرب الغالبين. ونشأت المنافسة بين شعراء الأمويين والهاشميين والزبيريين. كان بنو أمية يشجعون أبا العباس الأعمى. وكان آل الزبير يشجعون إسماعيل بن يسار. واستباح شعراء الموالى لأنفسهم هجو العرب، وإسماعيل بن يسار الفخر بالفرس الذين كانوا يسيطرون على أجزاء من بلاد العرب قبل الإسلام. وأرسلوا جيشا لاحتلال اليمن وإخراج الأحباش. ثم أخضع العرب الفرس والروم. "أن الشعبوية فى مظهرها السياسى الأول قد حملت الفرس على انتحال الأشعار والاختبار، وأكرهت العرب على أن يلقوا الانتحال بمثله"، "افتخر الموالى بأنهم أهل العلم والكلام والفلسفة تعويضا عن النقص. وظهرت الزندقة كأحد مظاهر الشعبوية، تفضيل النار على الطين، وإيليس على آدم. كما ظهر التفاخر بين منطق اليونان وسياسة فارس وعلم الهند. وكتب الجاحظ "كتاب العصا" فى "البيان والتبيين" يبين فضل العرب على الخطابة ويضيف ذلك إلى الجاهليين علاوة على معرفة العرب بالعلوم الحديثة. وظهرت حموة رد كل شئ إلى العرب فى أدبيات فضائل الشعوب كما هو الحال عند الجاحظ خاصة بعد إخضاع الفرس والروم، وظهور مفاخر العرب. فالانتحال هنا تعبير عن واقع وجدانى هو أفضلية العرب. كما أراد الموالى الذين يدرسون القرآن لغويا إثبات صحة ألفاظه ومعانيه. ولإثبات أن القرآن كتاب عربى "حرصوا على أن يستشهدوا فى كل كلمة من كلمات القرآن بشئ من شعر العرب، يثبت أن هذه الكلمة قرآنية عربية"^(١).

ويظهر الانتحال بسبب القصص كضرورة فنية. يلجأ القصص إلى الانتحال الشعرى للتصوير الأدبى وإدخال الحوار والتعبير عن عواطف الأبطال وانفعالاتهم المتضاربة فى القصص القرآنى فى علم التفسير فى أخبار الأمم البائدة مثل عاد وثمود بل وإلى آدم عندما رثى هابيل حين قتله أخوه قابيل. وأضيف الشعر إلى عاد وثمود إعتماذا على القرآن الذى يخبر بأن الله أهلك عاد وثمود، مناسبة تاريخية للابداع الفنى. ويذكر ابن اسحق شعر عاد وثمود وتبع وحمير. بل انتحل الشعر

(١) المصدر السابق ص ٤٥.

الجن أيضا وليس الإنس وحده خاصة وأن القرآن تحدث في سورة الجن عن استراقهم السمع، واستماعهم للقرآن من النبي، وتعجبهم منه، ولين قلوبهم له. كما أن قصة إبراهيم وإسماعيل وإسحق تثبت الصلة بين اليهود والعرب "ونحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة نوعا من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة دين الإسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة أخرى"^(١). فما يسمى حيلة هو حكم أخلاقي على عملية الإبداع الحضاري. وليست هناك حاجة إلى إثبات ذلك. فالعلاقة بينهما قائمة في شبه الجزيرة العربية. وجعل القصة تعبيراً عن المصالحة بين اليهود المستوطنين وبين العرب أصحاب البلاد بعد أن نشبت الحروب بين المستعمرين والمستعمرين كما يحدث الآن بين الصهيونية المستعمرين والفلسطينيين المستعمرين هو كشف عن الدافع السياسي وراء القصص. كما أثبت الإسلام الصلة بين اليهود والنصارى لتقوية نفسه أمام أعداء العرب مع أن اليهود والنصارى كانوا عرباً كذلك. لم يكن خلاف قريش مع العرب وحدهم بل كان مع اليهود. فقد هاجر اليهود إلى اليمن. وأثرت الهجرة في الخصومة بين اليمن والحبشة واضطهاد النصارى في نجران. وهي القصة المذكورة في القرآن. وقد كان كثير من القصص القرآني معروفاً بعضه عند اليهود، وبعضه عند النصارى، وبعضه عند العرب. عظم اليهود والنصارى أسلافهم وخلقوا لهم مجداً. وانتحل شعراء اليهود والنصارى مثل السموأل وعدى بن زيد ما يفخرون به على العرب والمسلمين. وقد أثرت هذه المصادر العربية الخالصة على القرآن مثل القصص اليهودي والنصراني وشعر أمية ابن أبي الصلت كما لاحظ المستشرق هوار لدرجة أنه قيل إن آيات من القرآن تنسب إليه. وقد عادى المسلمين فنسوه ولم ينقلوا عنه شعراً ولم ينتحلوا على لسانه شيئاً. فالانتحال لا يعنى فقط الإضافة بل قد يعنى أيضاً النسيان والحذف كما هو الحال في الحديث، الذبوع والانتشار أو الصمت والنسيان. وقد قال فيه الرسول "آمن لسانه وكفر قلبه".

القصص كأحد أسباب الانتحال هو البعد الفني في الإبداع الحضاري. كان القصاصون يتحدثون في مساجد الأمصار بتاريخ العرب وما يتصل به من نبوات وتفسير القرآن والحديث ورواية السير والمغازي والفتوح بدرجة تثير الخيال مثل الأدب الشعبي وأبطاله أبو زيد الهلالي والزنادي خليفة وسيف بن ذي يزن، تعبيراً عن روح الشعب. كان القصص يستمد قوته من القرآن، القصص اليهودي والنصراني، والقصص الفارسي والهندي. وكان القصاصون يطعمون قصصهم بالشعر في مواقف البطولة والحمية في الحوار أو التعبير الفردي أو المونولوج مما يؤثر في نفسية العامة خاصة لو كانت غير عربية. ولايهم الذوق الرفيع أو

(١) المصدر السابق ص ٢٩.

الإسفاف، فهذا حكم أخلاقي. فالغرض التأثير في السامعين ودغدغة مشاعر العامة. ولا فرق بين طبيعة وصناعة، فالإبداع على مستويات. ورصيد ذلك كله الوعي الحضارى الجماعى فى أيام العرب وأيام الناس، حرب البسوس، وحرب داحس والغبراء.

وبالرغم من استعمال رواية الشعر ألفاظ الرواية المعروفة فى علم الحديث كما فصلها علم أصول الفقه: قال الشاعر، قال الأول، قال الآخر، قال رجل من بنى فلان، قال أعرابى، إلا أن الرواية تكشف عن الانتحال فيها. ويتمثل الإبداع الحضارى فى الرواية وانتحال الشعر. وقد كان الرواة إما من الموالى وإما من العرب. أشهرهم حماد الرواية زعيم أهل الكوفة، وخلف الأحمر زعيم أهل البصرة، والراوى ليس مجرد حافظ بل هو مبدع لأن الحفظ يختمر فى الذهن. وهو فى نفس المواقف السياسية والاجتماعية، لا فرق فى شعوره بين النقل والإبداع. بل قد يكون مجونهم وخلاعتهم عاملاً مساعداً على الإبداع الحر. وإذا كانت الرواية وسيلة للكسب فإنه يكون دافعاً على الانتحال. ليست قضية الانتحال قضية أخلاقية، كذب الراوى "ومجون الرواة وإسرافهم فى اللهو والعبث، وانصرافهم عن أصول الدين وقواعد الأخلاق إلى ما ياباه النبى وتكره الأخلاق"^(١). بل هو إبداع فى خالص يقوم على قياس الحاضر على الماضى أسوة بالقياس الفقهى على المستوى الحضارى. الإبداع قياس شعري كما أن الاجتهاد قياس فقهي. وإذا كان "رواة لم تفسد مروءتهم، ولم يعرفوا بفسق ولا مجون ولا شعوبية قد كذبوا أيضاً وانتحلوا" فإن ذلك يدل على أن الانتحال ليس مشروطاً بفساد الأخلاق^(٢).

والحقيقة أن النص الشعري أو غيره ما هو إلا حامل حضارى لإبداع جماعى. النص فى البداية تاريخ، نواة لحقيقة تاريخية موضوعية مستقلة عن الوعي. وبعد قوله وسماعه يتحول إلى تجربة إنسانية وإلى حقيقة ذاتية قد تكون أكثر موضوعية من الموضوعية الأولى، موضوعية إنسانية فى مقابل الموضوعية التاريخية. وإذا كانت نظرية المطابقة، وهى أساس الانتحال، قد قامت على النزعة التاريخية والمنهج التاريخي فإن القراءة تعتمد على علوم التأويل، إعادة كتابة النص. مات المؤلف عاش النص. النص نواة تاريخية تتسج حولها نصوص جديدة، ودلالات جديدة لكل عصر. النص شرقة، دوائر متداخلة، أعماق تراتبية، النص - النواة قاعدتها.

(١) المصدر السابق ص ٥٨.

(٢) المصدر السابق ص ٥٩.

الدافع على الانتحال أو الغاية منه بالمعنى القديم الإبداع الحضارى بالمعنى الجديد والذي يهدف بدوره إلى ربط الحاضر بالماضى كنوع من التأسيس وإعادة توظيف الماضى من أجل الحاضر، تجاوزا للزمان الذى قد يمتد إلى ألف عام، وأحيانا إلى عهد آدم. فالحاضر هو الذى يخلق الماضى، والبنية هى التى تصنع التاريخ. كما يهدف إلى استعمال القديم فى معارك الجديد كنوع من الشواهد النقلية وكما هو الحال فى وضع الحديث واستتفار الجاهلية لصالح الإسلام على عكس ما هو شائع من وصف ما قبل الإسلام بالجاهلية وما قبل الثورة المباركة بالعهد البائد. وتتكرر نفس تجارب الإبداع الحضارى. ولما كان الحاضر أساس فهم الماضى فإن معرفة الإبداع الحضارى الحاضر أساس معرفة الإبداع الحضارى الماضى. فالإسقاط ليس فقط من الذات إلى الموضوع بل أيضا من الحاضر إلى الماضى، وإعادة بناء الماضى باعتباره تجربة حاضرة، ووضع الماضى الميت فى الحاضر الحى كما يقول علماء التأويل Sitz Im Leben.

ومن المفيد وصف الانتحال طبقا لنظرية المطابقة فى حالة علم الحديث من أجل معرفة صحته التاريخية ثم الانتقال إلى نظرية الإبداع من أجل معرفة أسباب وضع الحديث وكيفيته. الحديث الصحيح مصدر للأحكام مثل القرآن تنطبق عليه نظرية المطابقة. أما باقى العلوم الفلسفية والأدبية والتاريخية فتتنطبق عليها نظرية الإبداع الحضارى. ويمكن عن طريق نظرية المطابقة معرفة الاسرائيليات فى علم التفسير، وهى قصص خرافية منتحلة تعطى المفسر رؤية تاريخية أدبية ومادة للتفسير والأدب المقارن. وقد وضعت قواعد العلوم من أجل ضبطها وإيجاد ميزان التعادل بين المطابقة التاريخية والإبداع الحضارى. ولم يقتصر التقنين على اللغة وحدها بل امتد إلى الشعر بوضع علم العروض، والحديث بوضع علم مصطلح الحديث، والفقه بوضع علم أصول الفقه.

ولم يكن الإبداع الحضارى خاصا بالحضارة الإسلامية وحدها بل كان عند كل الشعوب عند اليونان والرومان. ولم يكن خاصا بالأدب وحدها بل وقع أيضا فى الكتب المقدسة فى العهدين القديم والجديد. لا يعنى الانتحال فى هذه الحالة الكذب بل الإكمال والإضافة، فإذا كان أرسطو هو المعلم الأول فليس من المعقول أن يترك العالم بلا وصية. ومن هنا أتت وصاياهم إلى الإسكندر. وليس من المعقول أن يتكون مذهب من منطق وطبيعيات دون الهيات، والهيات إشراقية تليق بالمقام. فنسبت إليه أجزاء من تاسوعات أفلوطين لإكمال المذهب. وإذا كان سقراط أحكم البشر فليس من المعقول ألا يترك وصية أثناء تجرعه السم بين تلاميذه فنسب إليه كتاب التفاحة. وإذا كان جالينوس أفضل المتقدمين والمتأخرين فليس من المعقول ألا

يكمل طبعه بالأخلاق، والطب الجسدى بالطب الروحانى. الانتحال هنا إبداع حضارى، إضافة المحدثين إلى القدماء لإكمالهم.

٥- بعض قوانين الإبداع الحضارى

إذا كان الوضع للشعر أو لغيره ليس مجرد انتحال يقوم على نظرية المطابقة بل هو إبداع حضارى، فردى أو جماعى يقوم على نظرية التأويل، فإن ما يسمى الشعر الجاهلى إنما يعبر بحق، طبقاً للتأويل، عن حياة المسلمين وميولهم وأهوائهم أكثر مما يعبر عن حياة الجاهليين لأنه تعبير عن الحاضر إعتقاداً على الماضى لتجاوز المسافة الزمنية بين الاثنين، الجديد من خلال القديم، والقديم من خلال الجديد، كالجذور والأوراق. ليست القضية إذن زعمًا بل هو إبداع حضارى معروف عند كل الشعوب وفى كل إبداع ذهنى، فى الأدب والتاريخ والفلسفة والحديث والتفسير.

إنما السؤال، كيف يتم هذا الإبداع؟ هل هو إبداع فردى من شاعر فردى أو هو إبداع جماعى من شعور جمعى؟ هل يمكن وضع بعض قوانين الإبداع الحضارى إجتهداً واستقراءً على الشعر المنتحل المنسوب إلى شعراء الجاهلية؟ يلجأ المؤلف إلى تحكيم الذوق الفنى لإثبات الخلاف بين ذوق القدماء وذوق المحدثين. وهو مقياس فردى يختلف فيه الشعراء والنقاد على السواء. فإثبات صحة الشعر أو كذبه فى التاريخ يحتاج إلى مناهج تاريخية بما فى ذلك تاريخ اللغة قبل تحكيم الذوق الفنى للمؤرخ والناقد. كما يحتاج إلى معرفة عمليات الإبداع الفنى الجماعى ودور الخيال الجمعى من أجل رصد بعض قوانينها من استقراء الشعر المنتحل المنسوب إلى شعراء الجاهلية. لذلك يمكن إعادة قراءة شعراء الجاهلية لمعرفة كيفية الانتقال من التاريخ إلى الإبداع، ومن الواقع إلى المثال، ومن الحدث إلى الصورة، ومن الجذور إلى الأوراق، ومن النواة إلى الثمار. فامرؤ القيس هو أقدم الشعراء. لذلك نسب إليه الكثير من الشعر. الأقدم أكثر سلطة، والأكثر قدرة على حمل الجديد. كما أنه الأعظم والأفضل. عاش قبله عديد من الشعراء ولم ينسب إليهم شئ بحجة قدم العهد وتقدم الزمن. ولاخلاف فى نشأته وقبيلته، من قبيلة كندة من قحطان. النواة التاريخية لا خلاف عليها، قد ينشأ خلاف على أبيه وأمه يعمل فيه الخيال على نواة التاريخ. لم يكن له ذكور بل أنثى واحدة حتى يتفرد بالرجولة. إسمه حندج بن حجر، وكنيته امرؤ القيس أو أبو وهب أو أبو الحارث. وللأسماء. دلالاتها الاشتقاقية ويمكن منها معرفة بدايات الإبداع على النواة. ولقبه الملك الضليل إنقاء من اضطهاد بنى أمية، ونو الجروح. وأمه فاطمة بنت ربيعة أخت المهلهل وكليب. فالشعراء أنساب كالألوهة والأنبياء. والاتفاق بين كثرة من الرواة على شئ تدل على القرب من نواة التاريخ كما هو الحال فى التواتر فى علم

مصطلح الحديث، وإن كان قد يعنى أيضا إتفاق الخيال الجمعى ووحدة الطبيعة البشرية.

شاعت الأساطير حوله فى عصر متأخر بعد أن قام الخيال الجمعى بصياغتها. فالزمان ضرورى لاختتمار النواة فى الشعور، وإعادة التعبير عنها بالخيال. لم ينشأ فى العصر الجاهلى بل بعد أن أخذت قبيلة كندة مكانتها فى الإسلام وارتدادها فى عصر أبى بكر بقيادة الأشعث بن قيس وتوبته بقتل الإبل فى المدينة وإطعام الناس وليمة لعرسه مع أخت أبى بكر. وحارب أيام عثمان، وظاهر عليا. واستمر نضال الأسرة أيام الأمويين. فالشاعر من سليل أسرة مناضلة، تائبة ثائرة، فى قلب الحياة وليست على هامشها.

طالب امرؤ القيس بالثأر لأبيه على عادة العرب. وتتقل بين القبائل مما يعطى مناسبة لانتحال الشعر منافسة بينها. ثم لجأ إلى القيصر مستعينا به طبقاً لنموذج عبد الرحمن بن الأشعث. فالخيال قد يكون إبداعاً صرفاً وقد يكون تقليداً لنموذج سابق. كما أن الشاعر فى حاجة إلى انفعال صادق هو الثأر، وفى حاجة إلى عدو، قاتل أبيه، وحليف القبائل إلى أبعد حد ومكان فى الأرض مثل قيصر والقسطنطينية أى إلى الشيطان نفسه. وحبّه ابنة القيصر مناسبة لالقاء الشعر الغنائى، فالحب قرين الفروسية والبطولة^(١). ووصف اللهو مع العذارى ليس فحشاً أو انتحالا من الفرزدق بالضرورة بل من مقتضيات الإبداع، الحب، والجنس، والغزل، تخفيفاً على السامعين كما هو الحال فى أى عمل أدبى قصة أو رواية أو مسرحية أو شعر أو سينما. كذلك وصف امرؤ القيس لخليلته ربما تم بعد أن شق عمر بن أبى ربيعة الطريق ووضع النموذج. بل إن الموضوعات التى أبدع فيها امرؤ القيس مثل وصف الخيل يمكن الإبداع عليها بإبداع آخر. ولا يعمل الخيال فى النواة على نسق واحد. فبعض جوانب النواة يساعد على الخيال والبعض الآخر لا يساعد قريحة الشعراء، ومنها مقتل خاله كليب حتى لا يزاحم مقتل أبيه.

والنواة قصيدتان : الأولى قفا نبك من نكرى حبيب ومنزل،

والثانية ألا أنعم صباحاً أيها الطلل البالى

لا يهم الشك فى القصة واللغة والنسب والرحلة والشعر بل بيان كيفية انتقال من نواة التاريخ إلى الإبداع الجمعى. ليست القضية كذبا واختلاقاً بل اختتمار النواة فى الوعى الجمعى. فهو يمنى وشعره قرشى. لا فرق بين لغته ولغة القرآن لفظاً

(١) وهذا ما عناه السادات أيضاً فى خطابه فى مجلس الشعب فى مناسبة جليلة هى عيد الأضحى فى نوفمبر سنة ١٩٧٩ وإعلان استعدادهم للذهاب إلى أقصى الأرض بحثاً عن السلام فكانت زيارة القدس بهذا الإخراج المسرحى.

وإعرايا. والمبدع لا يهتم الزمان والتاريخ بل يهتم الإبداع الخالص. ولا يهتم نسق القصيدة ووحدة الموضوع واللغة والتصوير والذوق بل الإبداع ثم تراكم الإبداع بحيث يصبح امرؤ القيس موضوعا حضاريا حاملا لدلالات متجددة عبر التاريخ. والاختلاف اللفظي في رواية القصيدة طبيعي لأن الإبداع يكون على النواة الأولى ثم يكون على الإبداع الثاني للتحسين والإضافة. وهو مالم يدركه الاستشراق الذي يعمل في إطار نظرية المطابقة التي أفرزتها الوضعية في القرن الماضي. لافرق إذن في القصيدة بين الأصل والفرع، بين النواة والثمرة، بين الجذور والأوراق، بين النقل والإبداع.

وما يقال في امرؤ القيس يقال في علقمة وعبيد بن الأبرص. فعلقمة يمدح امرؤ القيس بالرغم مما بينهما من مسافة كبيرة. فالإبداع الحضاري يضع كل الشعراء في زمان واحد ومكان واحد كآلهة الأوليمب.

وعبيد بن الأبرص من أصحاب الخوارق والكرامات، صديق للجن والسماء. مات قتيلًا، فالنار تحرق من يشعلها. شيطانه هبيد على وزن عبيد. لذلك قيل "لولا هبيد ما كان عبيد". والجن والإنسان على التقابل في القرآن نموذج الإبداع. ولكل فريق أمة ورسول تثبت وحدانية الله وعلمه مما يدل على أن شعره موضوع بعد الإسلام. كما تكشف بعض قصائده عن التنافس بين العصبية اليمانية والعصبية المضرية. وقد عرف المؤلف النواة التي ينسخ الخيال حولها كالشرنقة "إن الصحيح من شعرهم لا يكاد يذكر وإن الكثرة المطلقة من هذا الشعر مصنوعة لا تثبت شيئًا ولا تتقي شيئًا بالقياس إلى العصر الجاهلي لا تستثنى من ذلك الاقصيدتين لعلقمة"^(١).

وعمر بن قميئة هو الشاعر الضائع كما أن امرؤ القيس هو الملك الضليل الذي أصبح نموذجًا ينسج الخيال طبقاً له صوراً لباقي الشعراء، قياساً ابداعياً للفرع على الأصل. عمر طويلاً مثل يوحنا صاحب الانجيل الرابع كما أن امرؤ القيس أقدم الشعراء. فطول العمر مثل قدم العهد، كلاهما نموذجان في الزمان. ويتداخل الشعران إذ لا يهتم المبدع بل الإبداع. ونظراً للقراءة النموذجية بين الشعارين فقد فرضت نفسها على التاريخ وخلقت حدثاً. فالتركيز على الوعي يخلق موضوعه. والخيال يتحول إلى واقع من شدته. فقد تقابل الشاعران، الأصل والفرع، في أواخر حياة امرؤ القيس. وتاريخ حياة عمرو بن قميئة تمت صياغته على نموذج محمد ونموذج يوسف في نموذج واحد. فقد توفي أبوه وهو طفل، وكفله عمه مثل محمد.

(١) المصدر السابق ص ٦٩.

وكان جميلاً، راوئته امرأة عمه عن نفسه مثل يوسف من أجل أفراح المجال للتعبير عن عواطف اليتيم والحرمان وعواطف الحب والعشق.

والمهلهل ابن أبي ربيعة تربطه القرابة والمصير بامرؤ القيس الشاعر النموذج، فحل الشعراء وأقدمهم. الإطار التاريخي له حرب البسوس، إشتداد التنافس بين ربيعة ومضر، خصومة بكر وتغلب، عدنان وقحطان ثنائية متعارضة لاتساع المجال لبداية المأساة ولإبداع الخيال كما هو الحال في الأعمال الدرامية. "لمضراذن حديث العرب بعد الإسلام، ولربيعه قد يم العرب قبل الإسلام"^(١). سمي مهلهلاً لاختلاط الشعر وتبرير الإبداع الجماعي. وتفاوت الشعر بين القوة والضعف لأنه ليس من صنع خيال فردي واحد أو عصر واحد. فالشعر تركيب بين الزمان والمكان والأشخاص في زمان واحد ومكان واحد وشخص واحد.

وجلييلة امرأة أخيه رثت كليياً، شاعرة مثل شاعرتين، الخنساء وليلى الأخيلية. والمرأة الشاعرة من صنع الخيال الشعبي في كل الآداب، تتفرد بالبطولة في مقابل الرجل الشاعر كالمنشد الذي يروي بطولة المرأة والداعية الذي يذكر من على المنبر "أصابت امرأة وأخطأ عمر".

وعمر بن كلثوم تغلبى، ورث القوة من جده المهلهل، فالبطولة وراثية، والشعر نسب وسلالة كما هو الحال في سلسلة الأنبياء المسيح ومحمد كما يرونها الرواة. تحول بسرعة إلى مجموعة من الأساطير. لما ولد للمهلهل ليلى أمر بوأدها فأخفتها أمها. ورأت في المنام أنها ستلد ابناً سيكون له شأن، فعفى عنها. ثم تزوجت كلثوما حتى ولد عمرو والذي ساد قومه ولم يبلغ من العمر خمسة عشر عاماً طبقاً لنموذج القصص الديني حول موسى وأمه وعيسى وأمه. فهو شخصية تاريخية كنواة تحولت إلى بطولة وأساطير كثرمار. قتل ملكاً من ملوك الحيرة، عمرو بن هند، بعد أن بغى واثبأ عليه بسيفه في رقبته في حركة بطولة مسرحية، فخراً للعرب.

إذا بلغ الرضيع لنا فطاماً تخر له الجبابر ساجدين

وتدل رقة اللفظ في شعره على الإبداع الشعري ورقة شاعر أهل المدينة، فقوة العضل تقابلها رقة المشاعر حتى يجمع الشاعر بين الفتوة الجسدية والرقة القلبية.

والحارث بن حلزة لسان بكر ومحاميها، والمدافع عنها ضد الملك الباغي عمرو بن هند. فليست بكر أقل من تغلب في مواجهة البغاة. وبالرغم من مصالحة الملك بينهما إلا أنه أخذ الرهائن منهما. وتعرضت رهائن تغلب لبعض الشر،

(١) المصدر السابق ص ٧١.

وتجنبت على بكر، وطالبت بدية. ولما أراد الملك المصالحة ومال إلى تغلب أنشد الحارث فأعجب به الملك وحكم لبكر. فالشعر أصدق من السيف. أما تنسيق الألفاظ وتحسين العبارة فلأن الشعر لم يكن ارتجالاً بل نظاماً مقصوداً من آثار التنافس بين القبيلتين في الإسلام وليس في الجاهلية.

وطرفة بن العبد شاعر ربيعة جمعته وخاله المثلث أسطورة واحدة. فقد هجيا عمرو بن هند. فأحنق عليهما. ثم وفدا عليه وتلقاهما لقاء حسناً. ثم شك في الأمر، وعرفا أنه يريد قتلها. ففر المثلث إلى الشام بينما فر طرفة إلى البحرين فهلك. وهو تقابل بين الظاهر والباطن عند الملك، والشمال والجنوب في النجاة والهلاك، ثنائيات الدراما، وباعث الخيال، ومحرك الانفعال. لم يتجاوز طرفة العشرين أو السادسة والعشرين، نبوغ مع صغر السن، نموذج على بي أبي طالب. قوى الشخصية، مذهبه الحياة، واللهو واللذة، لا يؤمن بشئ، ولا يطمع في حياة بعد الموت. يتميز بالاعتدال والصدق. وضعه الشعر في الإسلام تخليداً لمآثر بكر، نموذج شعراء الصعاليك.

والمثلث خال طرفة مما يدل على القرابة والاتصال بين الأبطال الشعراء مثل سلالة الأنبياء والقادة، بالفطرة والورثة. مصيره متقابل مع مصير طرفة، نجاة وهلاك، شمال وجنوب. شعره مثل شعر ربيعة، رقة وإسفافاً، مصنوع لحفظ الأمثال والأخبار في الوعي الجمعي. وتدل ثنائيات الشعراء على الإبداع الجماعي على التقابل.

ومن استقرأ حياة الشعراء العشرة وشعرهم يمكن وضع القوانين الثمانية الآتية للإبداع الحضاري :

١- تقليد النموذج. يبدأ تقليد القدماء، ثم الإبداع من روح العصر ونوقه حتى يمتد التقليد إلى الجذور وفي نفس الوقت يخاطب أذواق المحدثين. فالإبداع الحضاري ربط بين الماضي والحاضر، بين الجذور والأوراق. ويتم الإبداع طبقاً لنموذج شعري مثل امرؤ القيس لباقي الشعراء مثل عمرو بن قميئة أو ديني مثل عمرو بن قميئة ونموذج محمد ويوسف وعمرو بن كلثوم بناءً على نموذج موسى وأمه عيسى وأمه أو سياسي مثل صياغة امرؤ القيس طبقاً لنموذج عبد الرحمن بن الأشعث.

٢- الأقدم والنواة. فالشاعر يحرص في الزمن القديم مثل امرؤ القيس وهو الأعظم والأفحل والمتفرد بالذكورة، وله ابنة واحدة، متفردة بالأنوثة. والنواة هو الحد الأدنى التاريخي الذي لا خلاف عليه مثل نشأته وقبيلته.

٣- دلالة الأسماء والألقاب والنشأة والقرابة. فامرؤ القيس الملك الضليل لتجواله، وذو الجروح لحروبه، ابن أبي ربيعة المهلهل نظراً لاختلاط شعره، وعمرو بن

قمية الضائع لضياعه. وعمرو بن قمية مرتبط بعلاقة القرابة مع عمرو القيس. وردت عمرو بن كلثوم القوة من جده المهلهل، والمتلمس خال طرفة.

٤- الانفعالات والأحلاف. والانفعالات مثل الثأر والعدل والتنافس واستباح شعراء الموالي لأنفسهم هجو العرب، وإسماعيل بن يسار والفخر والحب. فامرو القيس يطالب بثأر أبيه. والحارث ابن حلزة يثور من ظلم الملك حبا في العدل، والمهلهل يبرز التنافس بين بكر وتغلب. وعمرو بن كلثوم يفخر بتغلب. وامرو القيس يصف العذاري ويمدح خليلته. والأحلاف في مقابل الأعداء. فامرو القيس يبحث عن حليف عند قيصر، وطرفة بن العبد وخاله المتلمس يهجون عمرو بن هند فيعاديهما.

٥- تجاوز الزمان والمكان وإجراء المعجزات. فالإبداع ربط بين الماضي والحاضر وتجاوز التاريخ، الجامع للزمان والمكان إلى البنية أو بلغة المحدثين الانتقال من المتواليّة الزمانيّة Diachronism إلى المعية الزمانيّة Synchronism. فعلقة يمدح عمرو القيس بالرغم مما بينهما من مسافة زمنية. وعبيد بن الأبرص من أصحاب الخوارق والكرامات وصديق للجن والسماء. شياطنه هبيد.

٦- البطولة المبكرة، وتحقيق النبوءة، والظاهر والباطن. فطرفة لم يتجاوز العشرين أو السادسة والعشرين، وعمرو بن كلثوم ساد قومه وعمره خمسة عشر عاما وعمرو بن كلثوم ولد بناء على نبوءة. وطرفة بن العبد وخاله المتلمس يمثلان ثنائية النجاة والهلاك.

٧- المرأة والصعلوك. يفرض الخيال الشعبي الشاعر المرأة في مقابل الرجل مثل جليلة بعد الخنساء وليلى الأخيلية، والصعلوك في مقابل الملك مثل طرفة بن العبد.

٨- الإطار التاريخي والموقع الجغرافي. فالدراما الشعرية في حاجة إلى زمان ومكان بالرغم من تجاوزهما في البنية. فامرو القيس يذهب إلى القسطنطينية وأقدم الشعراء كانوا يمنيون أو ربييعين. تعيش قبائلهم في نجد والعراق والجزيرة من مناطق متصلة بالفرس التي هاجر إليها العرب من عنان وقحطان. وقد أدى هذا الانتشار الجغرافي إلى اتصال ثقافي كان أساس الإبداع الشعري.

هذه مجرد إجهادات لوضع بعض القوانين للإبداع الحضاري تحتاج إلى مزيد من الدقة والأحكام وإعادة بنائها على الأسس النفسية والاجتماعية للإبداع الفني. فقد يكون الانتحال أعلى درجة في الإبداع.

(٣)

العقل والإصلاح

تحية في الذكرى العشرين

(محمود قاسم ١٩١٣ - ١٩٧٣) (*)

١ - الأستاذ العميد

الحوار بين الأجيال يصنع التاريخ. فلا تاريخ لأجيال لا تتحاور، لا يصب الجيل السابق في الجيل اللاحق، ولا يطور الجيل اللاحق الجيل السابق. لقد نشأت الأفلاطونية من حوارها مع سقراط إيجاباً. وبدأ أرسطو من حوارها مع أفلاطون سلباً. ولما كانت عظمة اسبينوزا في رفضه الأخلاق المؤقتة عند ديكارت، وكانت عظمة هيجل في قلب اليسار الهيجلي له رأساً على عقب تكون علاقة السلب في حوار الأجيال أكثر إيجاباً من علاقة الإيجاب. فالسلب في حقيقته إيجاب. والإيجاب في حقيقته سلب. لقد نشأت المسيحية من حوارها من اليهودية سلباً، ونشأ الإسلام في حوارها مع اليهودية والمسيحية سلباً ومع إبراهيم والحنيفية إيجاباً. جدل الإيجاب والسلب هو التواصل والانقطاع، الهوية والاختلاف. وهو الذي يحكم منطق الحوار بين الأجيال.

لقد عرفت الأستاذ العميد الذي رحل عنا منذ عقدين من الزمان، وأنا طالب بقسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة (١٩٥٢ - ١٩٥٦) ونحن نسمع عنه من أستاذتنا، يوجهوننا نحو كتبه. وتكونت في أذهاننا صورة منه، الرشدي العقلاني، المدافع عن الفيلسوف المفترى عليه كما كتب أحد المؤرخين من قبل عن إسماعيل المفترى عليه. كنا نبحث عن كتابه هذا فلا نجده دون أن نعلم أن الحضارة تخلق إبداعاً، وأن الفكرة تصنع رجالاً، وأن التيار ينتحل كتاباً ينسب إلى صاحبه فكراً وإن لم يكن هو مؤلفه تاريخياً. تلك هي المنتحلات في الإنجيل والتوراة، وعند أفلاطون وأرسطو، وعند كل مبدع إنساني في التاريخ تحوله الحضارة إلى مثل. كان أستاذتنا معتدلين في العقلانية، والأستاذ العميد، كما بدا لنا من خلال الحديث عنه في القسم "متطرفاً" فيها. كانوا أساتذة، مفكرين، وكان هو صاحب قضية ومعتقد. كانوا مجرد متأملين وكان هو صاحب "أيديولوجية". كانوا علماء وكان هو داعية. وكان القلب يحدثنا بأن أساتذتنا باردو المزاج، متنازلون عن حقوقهم وحقوق

(*) محمود قاسم، الأنسان والفيلسوف، كتاب تذكاري، إشراف د. حامد طاهر، مكتبة الانجلو المصرية،

القاهرة ١٩٩٣ ص ١٩٩ - ٢٣٤.

أوطانهم. وكان هو حاد المزاج يدافع عن حقه وحق الأمة. لم يكن العقل وحده هو الذى يجمع بين الفلاسفة بل أيضا الإصلاح، العلم والوطن، النظر والعمل، النقل والإبداع، الفكر والالتزام. كانت شهرته تصل إلينا، صورة بناها لنا أساتذتنا وزملاؤه. قدرناه وخشيناه، عظمناه ورهبناه. كان البعيد القريب، الخفى المرئى، الغائب الحاضر مع أن "دار العلوم" كانت فى ذلك الوقت على الضفة الأخرى من النهر، بعد عبور كوبرى عباس الذى ورثه كبرى الجامعة.

ثم تفرقت بنا السبل والأيام. فبعد عقد آخر من الزمان (١٩٥٦ - ١٩٦٦) عرفته عن قرب^(١). أصبح البعيد قريبا، والخفى مرئيا، والغائب حاضرا. رأيت الأستاذ العميد فى "دار العلوم". ذهبت إليه لأفاته فى إحياء الجمعية الفلسفية المصرية. وكان أحد أعضائها المؤسسين فى الأربعينات. أخبرنى بالسلسلة التى يصدرها "سلسلة الدراسات الفلسفية والأخلاقية" وأنه على أتم استعداد لاستئنافها معى ومعى عديد من المدرسين الشبان^(٢). وكنت قد بدأت إعداد "تماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط". ولما قرأه عرفنى بأحد المعيدى الشبان لأصلاح الأسلوب العربى، فقد كانت أول محاولة لى فى التأليف والترجمة^(٣). فقام بدوره خير قيام، نمونجا فى العمل الجماعى الذى يشرف عليه ويوجهه الأستاذ العميد. وفى إحدى زيارات على سامى النشار إلى دار العلوم لمناقشة إحدى الرسائل إقترح أن أنشرها لديه بالإسكندرية فى "دار الكتب الجامعية". واقترح نفس الشئ على محمد كمال جعفر فى باكورة أعماله "فى الفلسفة والأخلاق". وأصر على أن نأخذ جزءاً من حقوقنا ما دمننا سلمنا المخطوط. وفرحنا بذلك خاصة وأنه كان بمثابة ثلاثة أضعاف مرتبنا الشهرى^(٤). كانت الزيارة والمناقشة مهرجانا فلسفيا بجامعة القاهرة. يستقبله المدرسون الشبان والمدرسون المساعدون والمعيدون والطلاب بمحطة مصر فى الديزل القائم العاشر صباحا. ويصحبونه فى موكب مهيب إلى دار العلوم. وبعد المناقشة يذهب الركب بعد أن يزداد من جمهور المستمعين إلى الحسين لتناول الغداء على مائدته، وينفق أضعاف ما تعطيه الجامعة له فى ذلك اليوم. كنا سعداء بالجامعة، وبتراث مصطفى عبد الرازق الذى سن هذه السنة، الأستاذ صاحب المدرسة الذى يرعى طلابه كما يرعى الأب أبناءه. وكنا نسمع

(١) عرفت فى نفس الوقت على سامى النشار أثناء مؤتمر المبعوثين فى الإسكندرية فى أغسطس ١٩٦٦، وعبد الرحمن بدوى فى عين شمس وكان فى طريقه إلى الكويت. أما أبو ريدة والأهوانى ومحمد مصطفى حلمى فقد تتلمذت عليهم فى سنوات الدراسة بالجامعة، أبو ريدة فى الثانية، (علم الكلام)، والأهوانى فى الثالثة (الفلسفة)، ومحمد مصطفى حلمى فى الرابعة (التصوف).

(٢) كان قد رجع قبلى من إنجلترا المرحوم محمد كمال جعفر ولم يكن قد نشر شيئا من قبل.

(٣) وكان هو حامد طاهر الذى أصبح أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بكلية دار العلوم ثم عميدها حتى الآن.

(٤) كان مرتبنا اثنين وثلاثين جنيها فى ذلك الوقت.

تحتيته للمدرسين الشبان من على المنصة أثناء المناقشة، وهم جالسون بين الحضور، فترتفع المعنويات بعد الإشادة بنا بالرغم من أننا لن نكون بجانبه قبل عشر سنوات، أساتذة كاملين.

كنا نتحدث مع الأستاذ العميد في شئون الفلسفة الإسلامية، والجامعة والأساتذة، وما ألم بالوطن من حدث أليم بعد هزيمة ١٩٦٧. أسأله عن رأيه في بعض المؤلفات الصادرة حديثاً فيجيب بأنه سيقروها في حينها عندما يحين وقت ترقية الأستاذ، عند ما يقرأ أعماله كلها وقيمها. كان يقرأ أعمال بعض الزملاء وسأله عن رأيه وتقييمه فأجاب : "قال فلان، قال علان، لا أكثر". أدركت حينئذ عيوب النقل عن الآخرين دون الدراسة والتحقيق، دون الأصالة والإبداع.

كان يأخذني بعربته أحياناً إلى دار العلوم إلى الجامعة وهو في طريقه إلى منزله . وكان يسكن في ميدان نادى أعضاء هيئة التدريس بالدقى. كنا نستدعى ذكريات أيام الدراسة في فرنسا، هو في أواخر الثلاثينات حتى منتصف الأربعينات وأنا بعده بحوالى عشرين عاماً من منتصف الخمسينات حتى منتصف الستينيات أيام التكوين التى لا تنسى، حيث الأساتذة والمدارس الفلسفية والاتجاهات الفكرية، حيث المحاضرات والمنتديات والمكتبات، وحيث حياة الفن والعشق والإبداع بلا خوف من تقاليد أو رهبة من حرمانات. كنا نتحدث في الحياة، فكرها بالنهار وعشقها بالليل، كما كنت أسمع من قبل حديث الأخوان "قرسان بالنهار، رهبان بالليل". أراد أن يدعوني إلى الغداء ذات مرة في منزله، كما يفعل الأب، وكنت على موعد في الجامعة وربما مع العلم ولم أدر أيهما أختار؟ اخترت الجامعة لأننى كنت أعشقها. كنت في ذلك الوقت روحاً وعقلاً. ولم أكن أعرف لى طريقاً سواها. كنت مغرقاً في المثالية أيما إغراق وكاننى لا بدن لى. كنت قلقاً على مشروع "التراث والتجديد"، فأين لى بالاستقرار؟ وكيف أوفى بمتطلبات البدن ومرتبى لا يكفى إلا لشراء بعض الكتب؟ فأين لى في غير الفكر طريق؟ كانت صحبة الأستاذ العميد الدائمة تدفعنى إلى القبول، ورغبتي في إكمال نفسي تمنعني من ذلك. كنت أذهب إلى دار العلوم بالمنيرة، أتعرف على أساتذتها الكبار ومدرسيها ومعيديها الشبان، وعلى طلبتها وطالباتها بين السفور والحجاب. فقد بدأ السفور يقل والحجاب يزداد بعد هزيمة ١٩٦٧. كنت أشعر بالراحة في دار على مبارك وتمثاله يتوسط الفناء، دار رشيد رضا وحسن البنا وسيد قطب وإبراهيم بيومى مذكور، بطرازها الأنجليزى الخشبي، وفنائها الواسع، وردحاتها الطويلة وتوسطها القاهرة. ثم عشت الهزيمة فكراً. وبدأت في إعادة بناء روح الأمة، وتصحيح علاقة الأنا بالآخر، إعادة بناء الأنا وتحجيم الآخر. كان الأستاذ العميد يخبرني أن ما أفعله أنا في الثقافة العامة ومع رجل

الشارع يفعله هو فى مجلس الجامعة، فأنا شيخ مع الشبان فى الطريق العام، وهو شاب مع الشيوخ فى مجلس الجامعة^(١).

وبعد صرخات عدة فى "الفكر المعاصر" و"الكاتب" و"المجلة" و"تراث الإنسانية" بالقاهرة و"الآداب" ببيروت ضجت الجامعة منى، ووضعنتى السلطات فى القائمة السوداء. أثرت الجامعة أن أرحل مؤقتاً حتى تهدأ العواصف أو أهدأ أنا من إثارة الزوابع. فغادرت فى سبتمبر ١٩٧١ أستاذاً زائراً بجامعة تمبل بمدينة فيلادلفيا بالولايات المتحدة الأمريكية للعمل مع إسماعيل الفاروقى هناك. وذهبت إلى وداع الأستاذ العميد. وكان الوداع الأول والأخير^(٢).

٢- الرشدى العقلانى

يمكن تصنيف أعمال الأستاذ العميد إلى ثلاث مجموعات : المؤلفات، والتحقيقات، والترجمات. وكما ظهرت شخصية الأستاذ العميد من الذكريات تظهر عدة شخصيات أخرى من الأعمال: الرشدى العقلانى، والصوفى الذوقى، والمنطقى المنهجى، والمصلح الدينى من المؤلفات، والمعتزلى الفيلسوف من التحقيقات، والاجتماعى الوضعى من الترجمات، وبلغتنا يمكن القول إن المؤلفات تصب فى جبهتنا الأولى، موقفنا من التراث القديم، والترجمات تصب فى جبهتنا الثانية، الموقف من التراث الغربى، والإصلاحات من المؤلفات تصب فى جبهتنا الثالثة، موقفنا من الواقع أو نظرية التفسير.

وتظهر شخصية الرشدى العقلانى منذ رسالته الكبرى لدكتوراة الدولة "نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الاكوينى" التى قدمها إلى السربون فى ١٩٤٥ والتى قام بترجمتها إلى العربية بعد عودته إلى أرض الوطن^(٣). يدافع عن ابن رشد ضد تحريف الشراح اللاتين له وجعله أفلاطونياً أفلوطينياً يقول بالفيس، أو مادياً يقول بفناء النفس، أو يقدم العالم، أو ملحدًا ينكر

(١) وقد صدرت هذه المحاولات بعد ذلك فى "قضايا معاصرة" (جزءان) ١- فى فكرنا المعاصر ٢- فى الفكر الغربى المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦.

(٢) لم يقل الأستاذ العميد الإعارات، وقد كانت متوافرة بعد مسلسل نشأة الجامعات العربية ولكنه أثر عدم ترك جامعته وطلابه وآثاره.

(٣) محمود قاسم : نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الاكوينى، الطبعة الثانية، سلسلة فى الدراسات الفلسفية الأخلاقية" الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٩.

- La Théorie de La connaissance d'Averroès et son interprétation chez Saint Thomas d'Acquin.

ويصعب معرفة سنوات للطبعات الأولى لمؤلفات الأستاذ العميد. فمعظمها تبدأ بالطبعات الثالثة والرابعة فى الستينيات. وبالتالي يصعب عرضها وترتيبها زمنياً لمعرفة تطوره الفكرى وتطور اهتماماته وتنوع موضوعاته. وبعض الطبقات الأولى خلو من سنوات النشر.

الله والوحي أو يقول بحقيقتين : الدين والفلسفة. الرسالة كلها مكتوبة ضد الأخطاء الشائعة لدى المستشرقين والباحثين من أجل أخراج ابن رشد عن التراث الأرسطي والإسلامي وحصاره. وبالتالي إخراج من كونه مصدرا من مصادر النهضة الأوروبية الحديثة . أرجع الرشدى العقلانى ابن رشد إلى حظيرة الإيمان. وأعاد الفقيه أبا الوليد إلى تراثه الإسلامى الذى خرج منه . إبن رشد هو الأرسطى الصحيح الذى فهم أرسطو كما هو عليه دون تحريف الشراح الأفلاطونيين. فكما صحح ابن رشد فهم الشراح لأرسطو كذلك صحح الرشدى العقلانى فهم الشراح اللاتين والمستشرقين المحدثين لابن رشد. المعرفة لديه تجريد صاعد من الحس إلى العقل وليست هابطة من العقل الفعال إلى القلب بالرغم من نظرية الاتصال. والعالم لديه فى خلق مستمر موجود فى لا زمان وبالتالي فهو قديم ومخلوق فى الزمان، وبالتالي فهو حادث . وللعلة الغائية الأولوية على العلة الفاعلة. ومن ثم يكون مذهب ابن رشد عقلانيا وليس إشراقيا، واقعيا وليس مثاليا. وأحد أسباب الأخطاء فى فهمه إما التحيز ضده أو الخلط بينه وبين أستاذه إبن طفيل. وبالتالي يخطئ مونك ورينان فى جعلهما ابن رشد من أنصار الفيض والمرفعة الاشراقية. ومع ذلك فقد أنصف مستشرقون ابن رشد وفهموه فهما صحيحا وأصدروا عليه أحكاما صائبة. يعتمد الأستاذ العميد على دراساتهم، ويستفيد منهم فى حاجته العام وذلك مثل آسين بلاثيوس. ولا يتعرض لما اعتاد عليه المستشرقون والباحثون من تتبع لأثر الحضارة اليونانية فى الحضارة الإسلامية بل أثر الحضارة الإسلامية فى الحضارة الأوروبية الحديثة فى إحدى مراحلها، مرحلة المصادر. فابن رشد أثر فى اللاتين، وكان له أتباعه من الرشديين اللاتين. عرفه توماس الاكوينى، وتشبع به، واستفاد من آرائه. لا يؤثر الآخر فى الأنا فقط من أجل تقريغ الحضارة الإسلامية من مضمونها الإبداعى ومن أصالتها بل يؤثر الأنا فى الآخر من أجل كشف مؤامرة الصمت التى ضربها الوعى الأوربى حول مصادر من أجل خلق أسطورة الإبداع الأوربى الأصيل الذى على غير منوال . بل إن أثر ابن رشد على توماس الاكوينى ليس مجرد توارى خواطر بل اقتباس واستعارة ونقل مادامت الغاية إثبات صحة الإيمان وسلامة العقائد. ويبين الرشدى العقلانى أصالة ابن رشد. فهو ليس مجرد شارح لأرسطو بالرغم من إعطاء اللاتين له لقب "الشارح الأعظم". بل أعاد ابن رشد بناء أرسطو من منظوره الخاص، وأعاد تركيب الحضارة اليونانية كلها من داخل الحضارة الإسلامية وعلى أساسها. وقد استعمل الرشدى العقلانى منهج النص حتى يصدر الحكم الصحيح على الفيلسوف. ويعيب على جاسون أكبر المتخصصين فى العصر الوسيط خطأ أحكامه على ابن رشد ويرجعها إلى جهله باللغة وإلى استقاء معلوماته عن ابن رشد من ترجماته وشروحه وتأويلاته. فهو من تلاميذ مصطفى عبد الرازق واضع هذا المنهج، ويستأنف مدرسته.

وينقد الرشدي العقلاني مدارس علم الكلام كما فعل ابن رشد في "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة"^(١). وبالرغم مما يعيب المقدمة من أسلوب خطابي، ونزعة سلفية ومنهج تاريخي، وتكرار لحجج ابن رشد ضد المتكلمين خاصة الأشاعرة إلا أنها تمثل نزعة عقلية برهانية ترى أن أقصى ما وصل إليه علم الكلام هي الأقاويل الخطابية أو الجدلية على أكثر تقدير. وتظل المعركة في نطاق القديم، الانتصار للفلسفة ضد الكلام والتصوف، والعقل البرهاني ضد الأشاعرة والصوفية. وتضع المقدمة ابن رشد في إطاره التاريخي، إما في ظروف عصره وحوادث الأندلس في القرن السادس الهجري وسيطرة الفقهاء والصوفية أو في إطار علم الكلام الأشعري. فيذكر أدلة الماتريدي وأدلة الصوفية قبل عرض أدلة ابن رشد. ويظل الهدف كما قال في الرسالة الأولى الدفاع عن ابن رشد ضد إتهامه بالمروق والزندقة أو الابتعاد عن الدين نظرا لجهل القراء بآرائه.

ثم يكرر الرشدي العقلاني نفسه مرتين : الأولى في "ابن رشد وفلسفته الدينية" إذ لا يضيف على مقدمة "مناهج الأدلة" إلا فصلا عن حياة ابن رشد أوجزه الكتاب الأول، ويلخص فصل "التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن رشد"، ويضيف فصلا عن بواعث البرهنة على العقائد. ثم تتكرر الموضوعات مع تغيير بعض الألفاظ: أدلة على وجود الله في الأول والبرهنة على وجود الله في الثاني، الوجدانية ومشكلة الصفات والذات في الأول، والوجدانية، الصفات، في الثاني، الجهة والرؤية في الأول ومخالفته تعالى للحوادث في الثاني، العدل والجور والقضاء والقدر في الأول والعالم والإنسان في الثاني^(٢). ويستمر الدفاع عن ابن رشد ضد إتهامه بالتطرف في نقد الفقهاء^(٣). ويصِف محنته وكأنها محنة الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد مما يدل على تراجع العنوان من الالتزام إلى الحياد، ومن القضية إلى التقرير^(٤).

(١) هذا هو موضوع رسالته الثانية (التكميلية) للحصول على دكتوراة الدولة من فرنسا Les Dogmes religieux chez Averroès وهي ترجمة لكتاب "مناهج الأدلة" ومقدمة نقدية له. وقد نشر النص العربي والمقدمة بعد ذلك بعنوان "مناهج الأدلة في عقائد الملة" لابن رشد مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، سلسلة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية، يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم، أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة، الطبعة الثانية، الانجلو المصرية ١٩٦٤. وكان نفس النص قد نشر من قبل ١٩٥٥ مع مقدمة جديدة في نقد مدارس علم الكلام وهي نفس المقدمة الفرنسية الأولى.

(٢) محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية، سلسلة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية (الطبعة الأولى ١٩٦٤)، الطبعة الثالثة، الانجلو المصرية ١٩٦٩.

(٣) "وإن كثيرا من مؤرخي الفلسفة - إن في الغرب وإن في الشرق - قد أساءوا إل فيلسوفنا بقدر ما استطاعوا، وأحيانا بقدر ما جهلوا من آرائه الصحيحة. وقد حاولنا قدر طاقتنا وفي حدود الحق وما نعلم من فلسفته أن ندفع عنه شرهم وجهلهم، نريد بذلك وجه الله وحده"، المصدر السابق ص ١٩٧.

(٤) محمود قاسم : الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، في نفس السلسلة وعند نفس الناشر وبلا تاريخ.

ثم يثوب ابن رشد فى المنهج الموضوعى المقارن باختيار أحد الموضوعات مثل "النفس والعقل" ومقارنة فلاسفة الإغريق وفلاسفة الإسلام فى هذا الموضوع^(١).. يظهر ابن رشد هنا جزءا من كل، فيلسوفا ضمن فلاسفة إسلاميين ويونانيين حتى يظهر إبداعه وتفرد. وقد تم اختيار هذا الموضوع لأن الإنسانية بعد أن اتجهت إلى الكون وعجزت عن إدراك سره إتجهت إلى النفس لسبر أغوارها. وتستأثر النفس بستة فصول، والعقل بثلاثة مما يدل على أولوية النفس على العقل، وأن العقل إحدى قوى النفس. ويظهر المنهج التاريخى فى عرض الموضوع عند سقراط ثم عند أفلاطون نظرا لبداية الفكر الفلسفى عند اليونان. ثم تتم المقارنات بين اليونان والمسلمين فى تعريف النفس والبراهين على وجودها وروحانيتها وفى وحدة النفس الإنسانية عند أرسطو والفارابى وابن سينا والغزالى وابن رشد وتوماس الإكوينى. كما تتم المقارنة فى الصلة بين النفس والبدن وفى خلود النفس بين الفارابى وابن سينا والغزالى وابن باجة وابن رشد وتوماس الأكوينى. وفى العقل تتم مقارنة أرسطو والإسكندر الأفروديسى وثيرمستيس والأفلاطونية المحدثه من المسلمين ثم الفارابى وابن سينا والغزالى وابن طفيل وابن رشد والرشدية اللاتينية وتوماس الإكوينى. ويعرض الفصل الأخير لنظرية ابن رشد فى الاتصال والدفاع عنها ضد تشويه مونك لها. ولا يتعرض الرشدى العقلانى للكندى أو الرازى (محمد بن زكريا) أو العامرى أو أى فيلسوف بعد ابن رشد مثل صدر الدين الشيرازى وكأن الفكر الفلسفى توقف عند ابن رشد لا قبله ولا بعده. وينكر الغزالى فيلسوفاً وهو أقرب إلى الصوفى، ولا يذكر أحداً من اليهود والنصارى. وعلاقة ابن رشد بابن ميمون معروفة. ولا يقارن مع الفلسفة الحديثة والتيار العقلانى فيها، وهو أثر من آثار ابن رشد. أحيانا يقترب التأليف من الكتاب الجامعى، ويستسلم الرشدى العقلانى إلى الأستاذ الجامعى.

٣- الصوفى الذوقى

وبعد "الرشدى العقلانى" يظهر جانب "الصوفى الذوقى" أو "الذوقى الخيالى" دون أن يتخلل الأستاذ العميد عن "الرشدى العقلانى" إذ أنه يقوم بعدة دراسات متفرقة عن التصوف بالمنهج العقلى النقدى خاصة نشأة التصوف، والغزالى، وابن عربى، والمحاسبى، ومعظمها فى كتابه "دراسات فى الفلسفة الإسلامية"^(٢).

(١) محمود قاسم : فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، سلسلة فى الدراسات الفلسفية والأخلاقية، الطبعة الرابعة، الأنجلو المصرية ١٩٦٩.

(٢) محمود قاسم : دراسات فى الفلسفة الإسلامية، الطبعة الثانية، سلسلة للمكتبة الفلسفية، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٧ "والكتاب مهدى إلى الصديق الأستاذ الدكتور محمد على أبو ريان الأستاذ المساعد=

ويؤرخ الكتاب في مقدمته لمناهج الدراسة لفلسفة الإسلامية ويصنفها في منهجين: الأول المنهج التاريخي الذي يغلب على دراسات المستشرقين. والثاني المنهج الموضوعي الأقل استعمالاً. المنهج التاريخي أسهل وأيسر. يعتمد على الوثائق وتحليلها، ويتعامل مع مادة واضحة. ومع ذلك تجعله كثرة الجزئيات أحياناً يفقد الرؤية الكلية للموضوع. أما المنهج الموضوعي فيتناول الموضوعات مباشرة دون تفاصيلها التاريخية، ويحدد المشكلات والقضايا، ويدرسها دراسة مقارنة. يحلل ويركب من أجل اكتشاف بنية الموضوع. وقد بدأت الدراسات في مصر بالمنهج الأول^(١). ثم تلاه المنهج الثاني الذي حاول الأستاذ العميد استعماله لدراسة نشأة التصوف بالرغم من أهمية المنهج الأول وما يتطلبه من نقد داخلي وخارجي للنصوص^(٢). والأفضل الجمع بين المنهجين، التاريخي والموضوعي أو كما يقول جيلنا في هذه الأيام التاريخي والبنوي. توضع الفلسفة الإسلامية أولاً في إطار عام من التراث الإسلامي، وضعا للجزء في إطار الكل. فيلخص الأستاذ العميد أولاً الفصل الأول "فكرة النفس في الفلسفة الإسلامية" من كتاب سابق "في النفس والعقل لفلسفة الإغريق والإسلام". كما يلخص الفصل الثاني "ابن رشد ومنهجه في التوفيق بين العقل والدين" من كتاب سابق "ابن رشد وفلسفته الدينية". ولكن الجديد هي الفصول الأربعة الأخيرة من الثالث حتى السادس عن التصوف. الفصل الثالث "لمحة عن نشأة التصوف" بحث تقليدي حول اشتقاق اللفظ، والصلة بين التشيع والتصوف، وموقف العرب (الموالي) من الإمام علي والمخطط السري واستغلال محبة المسلمين لآل البيت، مما يوقع في نظرية المؤامرة لتفسير حوادث التاريخ. ويرفض رأي طه حسين في مسألة انكار وجود عبد الله بن سبأ، وينقد فكرته في الشعور بالندم لتفسير نشأة التشيع^(٣). والفصل الرابع دراسة عن المحاسبي حياته، وموقف الفقهاء وأهل الظاهر منه وكتبه، كتاب الوصايا، وكتاب الرعاية لحقوق الله، وكتاب التوهم ثم إيراد بعض مآثورات من أقواله^(٤). والغاية إثبات أن التصوف إسلامي أخلاقي، بعيد عن النظرات المتأخرة في الجنوح نحو الخاصة

عسكرية الأدب بجامعة الإسكندرية تعبيراً عن المودة التي جمعت بيننا دائماً في صفاء الإخوة وجميل اللقاء في دراستنا الفلسفية الإسلامية".

(١) وكان على رأس هذه المدرسة مصطفى عبد الرزاق وتلاميذه: محمود الخضيرى، محمد عبد الهادي أبو ريدة، على سامي النشار الامتداد الفعلي في دراساته عن علم الأصول وعبد الرحمن بدوي، ومحمد على أبو ريان.

(٢) وذلك عند إبراهيم بيومي مذكور، محمد مصطفى حلمي، عبد الحليم محمود، محمود قاسم. دراسات في الفلسفة الإسلامية مقدمة ص و - ج.

(٣) المصدر السابق ص ٩٧ - ١٢٣. وقد كان بحثاً لقي بدار العلوم في حلقة البحث لأعضاء هيئة التدريس بالكلية بتاريخ ١٩٦٥/٢/٢٢.

(٤) المصدر السابق ص ١٢٤ - ١٤٠.

والتعالى على الخلق، ومساواة الصوفية بالأنبياء في المعجزات والكرامات، والتفرقة بين الشريعة والحقيقة.

والفصل الخامس "الغزالي ومذهبه في العقل والتقليد" هو أطول الفصول^(١). ويبدأ بتاريخ حياته الاجتماعية والفكرية ثم موقفه من العقل، تمجيذاً له وثقة به، واعتباره ميزان الحق مع الموازين القرآنية، ميزان التعادل بأشكاله الثلاثة، الأكبر والأوسط والأصغر، وميزان التلازم وهو القياس الشرطي المتصل، وميزان التعاند وهو القياس الشرطي المنفصل، ثم حدوده وتجاوزه. ثم يبين موقف الغزالي من التصوف، طور البصيرة والمشاهدة، وهدم فكرة الحلول وفكرة الاتحاد. ثم يعرض موقف الغزالي من إيمان التقليد، تقليد المذاهب الكلامية، وتقليد الباطنية، وتقليد الفلاسفة، وتقليد العامة. والعجيب أن الرشد العقلاني لم يدخل في معركة "تهافت الفلاسفة" و"تهافت التهافت". ولا ينصر ابن رشد الفيلسوف على الغزالي كما نصره في "مناهج الأدلة" على المتكلمين بل أشاد بموقف الغزالي ومذهبه في العقل والتقليد، واعتبره عقلانياً إعتقاداً على كتبه المنطقية دون التعرض لنقد الغزالي للعقل ودعوته إلى الذوق في آخر المطاف. لم يتعرض لظاهرة الغزالي وكيف أنه هو الذي قضى على التعددية الفكرية، وانتصر للعقيدة الأشعرية كأيدولوجية للسلطة، وللتصوف كأيدولوجية للطاعة. الأولى للحاكم، والثانية للمحكوم، ونقده لكل صنوف المعارضة، العلنية السلمية في الداخل مثل المعتزلة في "الاقتصاد" والعلنية المسلحة في الخارج مثل الخوارج، والسرية في الداخل مثل الشيعة في "المستظهرى أو فضائح الباطنية". صحيح أن الغزالي نقد الاتحاد والحلول ولكنه نقدها كأفكار للمعارضة السياسية. وكان يقول بالمعرفة الصوفية للخاصة، وبالجام العامة. وإذا جاز تقليد العامة للفقهاء فإنه لا يجوز تقليد المتكلمين أو الفلاسفة أو الصوفية. وكيف يقبل الرشد العقلاني التقليد، تقليد العامة؟

والفصل السادس والأخير "تربية الطفل بين الإمام الغزالي وجان جاك روسو" يبين أهمية الطفولة في التراث الإسلامى وفائدتها، وضرورة تهيئة البيئة الملائمة لنمو قوى الطفل عقلياً وأخلاقياً^(٢). ليست التربية فقط حياة بل إعداد للحياة. ويقارن بين أفكار الغزالي وأفكار جان جاك روسو في كتابه "إميل أو التربية" ونظريات كلاباريد مما يدل على سبق الغزالي بسبعة قرون. وتتم المقارنة بينهما على نحو متسرع. فكلاهما يلجأ إلى التربية الطبيعية. ولا ينقد الأستاذ العميد مناهج التربية الحالية التي تقوم على الردع والمنع والزجر والإرهاب.

(١) المصدر السابق ص ١٤١ - ١٩٤ وقد لقي كبحث في مهرجان الإمام الغزالي بدمشق عام ١٩٦١.

(٢) المصدر السابق ١٩٥ - ٢١٩ وقد ألقى كمحاضرة بمعهد المعلمين بالكويت في ١٣/٤/١٩٦٧.

ويدرس الصوفي المتذوق "الخيال في مذهب محيي الدين ابن عربي" ليجمع بين العقل والقلب مستعملا المنهج العلمي الذي ينتقل من الجزئيات إلى الكليات، وليس المنهج البنيوي الذي ينتقل من الكليات إلى الجزئيات^(١). الأول هو المنهج الاستقرائي المساعد، والثاني هو المنهج الاستنباطي النازل. يدرس التصوف حقا باعتباره أدبا. فالخيال صنعة الصوفية والشعراء، والصوفي المتذوق صوفي وأديب^(٢). للخيال يجمع بين التصوف والأدب، بين الفكر واللغة. ويفند رأي رينان الذي يتهم العقلية السامة بأنها حسيّة تبحث عن الجزئيات ويغلب عليها الخيال، على عكس العقلية الآرية التي تمتاز بالعمق والتصدي للمشكلات الفلسفية الكبرى. لقد رد الأفغاني من قبل على رينان بقول جلي، ولكن الأستاذ العميد يرد عليه مرة ثانية بقول برهاني. ولقد كان روجر بيكون مؤسس المنهج الاستقرائي الحديث ورائد الفكر العلمي الأوربي في أواخر العصر الوسيط تلميذا للمسلمين. درس الخيال عن طريق علاقاته بالحس والصور، بالحلم والحب، بالعلم والكشف، وليس الخيال على ما هو عليه أولا. واستعمل منهج العرض الذي يعتمد على نصوص "الفتوحات" مثل الدراسات الاستشرافية أو الجامعية دون بنية فلسفية للموضوع. لذلك أتت دراسة خارجية وليست داخلية، جامعية وليست إبداعية. يعتمد على منهج النص وعلى عديد من الروايات والتجارب الشخصية يذكرها ابن عربي. ولم يستفد بما فيه الكفاية من دراسة هنري كوربان "الخيال الخلاق عند ابن عربي" وهو صاحب الفتح في هذا الموضوع، ولم يشر إليه إلا عابرا. ويعترف الصوفي المتذوق بنقص دراسته، وأنه كان طموحا أكثر مما ينبغي، وأن الوقت لم يسعفه، وأن المادة العلمية صعب حصارها، وأن المعالجة كانت إنسانية وليست ميتافيزيقية كما أراد، وأنه يعتذر عن التقصير لكثرة المشاغل^(٣).

(١) محمود قاسم : الخيال في مذهب ابن عربي، معهد البحوث والدراسات العربية، جامعة الدول العربية، القاهرة ١٩٦٩. وهناك بحث آخر بعنوان "موقف ابن عربي من العقل والمعرفة الصوفية" ألقى بجامعة أم درمان الإسلامية في فبراير ١٩٦٩ يحال إليه في "دراسات في الفلسفة الإسلامية" ص ١٩٩ وأنه سينشر قريبا.

(٢) قام أيضا بترجمة "لعبة الحب والمصادفة" لمارينو، رولت المسرح للعالمى رقم ١٣ وزارة الثقافة.

(٣) "يجب الاعتراف يأتي كنت طموحا عندما أردت إعطاء صورة كاملة عن أهمية الخيال في تفكير ابن عربي، لكن الوقت لم يتسع. كما أن المادة لم تتح لي أن أحصرها في نطاق ضيق خشية أن يخلع عليها طابع التركيز سمة الغموض. لقد كنت أود أن أعالج الناحيتين الانسانية والميتافيزيقية المتصلتين بفكرة الخيال عند ابن عربي فلم أستطع سوى أن أمس الناحية الأولى منها مساه خفيفا. وإني لاعتذر عن هذا التقصير بكثرة العمل وضيق الوقت. فأرجو أن يكون في هذا الاعتذار ما يشفع لي عند القارئ المصدر السابق" ص ط.

يكفى الأستاذ العميد أنه فتح الطريق بتواضعه العلمى. فلم يقل أنه أتى بما لم يأت به المتقدمون والمتأخرون ولكنه بذل الوسع والجهد. فكل بحث ناقص، وكل نقص كمال بشرى. ولعل جيلا آخر يأتى من بعده يكون أقدر على بنية الموضوع^(١).

٤ - المنطقى المنهجى

وبعد "الصوفى الذوقى" يعود الأستاذ العميد إلى العقلانى الرشدى ويظهر المنطقى المنهجى فى "المنطق الحديث ومناهج البحث"^(٢). وهو كتاب يغلب عليه التأليف الجامعى فى المادة والعنوان خاصة للأعداد الغفيرة التى تبلغ الآلاف وفى مقرر جامعى عام فى "دار العلوم". وهو استعراض تاريخى للموضوع منذ اليونان حتى العصر الحديث أسوة بأى كتاب جامعى مشابه فى التراث الغربى قافرا على التراث الإسلامى المنطقى والرياضى والطبيعى الذى تغطيه فى جامعاتنا مادة "تاريخ العلوم عند العرب". وهو من هذه الناحية كتاب واف وشامل، مفيد للطالب والقارئ، سهل لأداء الامتحان والاستذكار. وهو موضوع لا رأى فيه فى أغلب الأحيان، محايد، لا نقد فيه أو نصرة لتيار على تيار. ولما عرف على سامى النشار بدراساته الأصولية ومناهج البحث عن المسلمين ونقدم للمنطق الأرسططاليسى فقد أهدى إليه هذا الكتاب^(٣). ولا عجب فى صداقة بين المعتزلى والأشعرى، بين ناقد علم الكلام والمتكلم.

يهدف الكتاب إلى المساهمة فى تأسيس الحركة العلمية فى مصر. وأفضل وسيلة لذلك اتباع أساليب التفكير ومناهج البحث العلمى. فالمناهج تتغير بتغير العصور والأزمان. كان منطق أرسطو نموذج اليقين عند القدماء ثم أصبح عقما لا يؤدي إلى الكشف العلمى عند المحدثين. ومع ذلك يظل المنهج الرياضى الاستنباطى عند الأستاذ العميد هو أكمل المناهج وأكثرها عملية، فهو المنهج الذى يتجاوز حدود الزمان والمكان. وبالتالي ظل عقلانيا رشديا إلى النخاع^(٤).

(١) أنظر مثلا نصر حامد أبو زيد : التأويل عند ابن عربى، دار للتوير بيروت ١٩٨٠.

(٢) محمود قاسم : المنطق ومناهج البحث، الأنجلو المصرية، الطبعة الرابعة ١٩٦٦.

(٣) "إلى أخى وصديقى الأستاذ الدكتور على سامى النشار تقديرا للأخوة الصادقة والصداقة وللزمالة الحقة وللجهود العظيمة فى الدراسات المنطقية والفلسفية فى الفكر الإسلامى أهدى هذا الكتاب"، المصدر السابق ص ٣.

(٤) "وقد انتهت بنا محاولتنا هذه إلى فكرة محددة وهو أن المنهج العلمى الصحيح هو المنهج الفرضى الاستنباطى الذى يتحقق فى أكمل صورة فى العلوم الرياضية والذى بدا يتطرق إلى حد كبير أو قليل فى بقية العلوم الأخرى مع ظهور بعض الفروق الدقيقة بين مناهج للبحث فى هذه العلوم بسبب طبيعة الظواهر التى يدرسها كل علم منها"، المصدر السابق ص ٦.

والمنطق الحديث ليس هو المنطق الرياضى أو الشكلى الجديد بل هو الأورجانون الجديد كما حدده ليكون بالرغم من اعتبار المنطقى المنهجى المنهج الرياضى الاستنباطى هو المنهج العلمى. لذلك غلب موضوع الاستقراء على معظم فصول الكتاب. فبعد الفصل الأول "المنطق القديم والمنطق الحديث" والذي يتم فيه القفز على كل الحضارات غير الأوربية، والأستاذ العميد يعلم مدى مساهمتنا فى التراث العلمى والرياضى ومنهج البحث فى تراثنا القديم، يتم تخصيص الفصل الثانى للاستقراء، والثالث لأساس الاستقراء، والرابع للملاحظة والتجربة، والخامس للفروض، والسادس لتحقيق الفروض، والسابع للسبب والقانون، والثامن للتحليل والتركيب، والعاشر لمنهج البحث فى العلوم الطبيعية، ثمانيه فصول من مجموعة اثنى عشر فصلا. ويأتى الفصل التاسع فى منهج البحث فى الرياضه بين التحليل والتركيب ومنهج البحث فى العلوم الطبيعية. تغيب إبداعات المسلمين، وتغلب وجهة النظر الأوربية الحديثة. ويغيب نقد المسلمين للمنطق الأرسطى. ولا يذكر القياس الإسلامى الذى يجمع بين الاستنباط والاستقراء، بين استنباط العلة من الأصل، واستقراء وجودها فى الفرع. ولا يتعرض الكتاب إلا إلى علم الاجتماع والتاريخ من العلوم الإنسانية دون باقى العلوم مثل علوم النفس والأخلاق والسياسة والاقتصاد والقانون والجمال.

وقد شعر المنطقى بغياب التراث الإسلامى العلمى الرياضى فى مجموعة الفصول. فأثر اللحاق بما فات فى الفصل الحادى عشر "منهج البحث فى علم الاجتماع"، وفى الفصل الثانى عشر "منهج البحث فى التاريخ" دون أن يسميه علما خاصة عن طريق إعطاء أمثلة تطبيقية فى الهوامش من التراث الإسلامى كما فعل ابن رشد فى "شرح الخطابة". ويصعب التمييز فى منهج البحث فى علم الاجتماع بين تاريخ الفكر الاجتماعى ومنهج البحث الاجتماعى، فيورد الفصل آراء الفارابى وابن خلدون كنماذج من البحث الاجتماعى وهما أقرب إلى الفكر الاجتماعى. يقول الفارابى بنظرة الفيض أو الصدور وهو أول من أدخلها فى الفكر الإسلامى وعارضها ابن رشد بنظرية الخلق المستمر، وبها آثار من الفكر الإسماعيلى. يشرح ويلخص آراء ابن خلدون. ويدافع عنه ضد اتهامات المستشرقين له بأنه لم يأت بجديد. ومن الإنصاف أن يقال ما لابن خلدون وما عليه وألا نحكم على هفواته بمقاييس لم يعرفها أو بوجود ظواهر اجتماعية لم يعرف عنها العالم الأوربى شيئا إلا بعد الكشف عن أمريكا وأستراليا. يدل اتجاه ابن خلدون على علميته وأن العلم لا يتألف من الظواهر بل من القوانين^(١).

(١) المصدر السابق، منهج البحث فى علم الاجتماع ص ٢٢٥ - ٤٠٦.

وتكثر الأمثلة في الفصل الأخير "منهج البحث في التاريخ" من التراث الإسلامي كتعويض عن غيابه في الفصول العشرة السابقة وكأن المسلمين لم يبرعوا إلا في البحوث التاريخية^(١). المادة العلمية كلها من كتاب لانجلوا وسينوبوس "مقدمة في الدراسات التاريخية"، والأمثلة من التراث الإسلامي. فضرورة بحث المخطوطات ومقارنتها قبل نشرها كما فعل الاستاذ العميد في "مناهج الأدلة"، وكشف عن تزوير أحد المخطوطات لتحامل صاحبها على ابن رشد ووصفه بأنه من الباطنية إرضاء لنزعة دينية أو مذهبية. والمثل على أهمية الوثائق اكتشاف "المغنى" و"المحيط بالتكليف" في الجامع الكبير بصنعاء وتكوين جماعة علمية لنشرها هو ما تم في "دار العلوم"^(٢). كما يضرب المثل من المؤرخين القدماء على غياب نقد الوثائق وسرعة التصديق بآبن الأثير. النقد الداخلي للوثائق ضرورى ومقارنة بعضها ببعض، والبدائية بالشك فيها كما هو الحال في الروايات المنقولة عن الصوفية. وهنا تظهر أهمية تجريخ الرواة وتعديلهم. وقد أمكن الكشف عن خطأ نسبة "مشكاة الأنوار" للغزالي عن طريق مقارنة الأسلوب وتعارضه مع الآراء النظرية له بالرغم من وجود بعض عبارات الغزالي فيه. وقد يكون "المضنون به على غير أهله" في نفس الحالة. وإن وجود نص واحد عن مؤرخين بدل على أنهما اعتمدا على مصدر واحد كما هو الحال في النصوص المشتركة بين الطبرى وابن الأثير. ويمكن اعتماد النقد الداخلى على معرفة لغة العصر وشفرة الكاتب مثل شفرة الحلاج التى لا يفهمها إلا أصحابه. كما يصعب إدخال كل الوثائق فى البحث وإلا تضخم بلا سبب كما هو الحال فى رسائل الماجستير والدكتوراة فى جامعاتنا. وعلم التاريخ علم وليس فنا كما يرى ابن خلدون، فن عند العامة وعلم عند الخاصة. كما ربط ابن خلدون بين علم التاريخ وعلم الاجتماع. فالظواهر التاريخية ظواهر إجتماعية. ومن هنا أتت ضرورة معرفة الظروف الإجتماعية والسياسية للمصادر التاريخية والعوامل السياسية والإجتماعية التى تتحكم فى مجرى التاريخ، ومعرفة العادات والنظم الإجتماعية التى يقع فيها الحدث التاريخى. ليست مهمة المؤرخ تحديد المبادئ النظرية التى تقوم عليها الحوادث التاريخية فتلك مهمة فيلسوف التاريخ. بل مهمته فى تحديد الحدث ونقده والتمييز بين التاريخ والأسطورة،

(١) المصدر السابق، منهج البحث فى التاريخ ص ٤٠٧ - ٤٩٦.

(٢) "ولنذكر على سبيل المثال أن مخطوطات المكتبة العامة لجامعة القاهرة وإن كانت قد فهرست إلا أنها لم تدرس دراسة كافية لبيان ما نشر منها وما لم ينشر وما يستحق النشر أو لا يستحقه من النوع الأخير. وقد عهد إلى الاشراف على تنظيم هذه الدراسات. وقام بالمرحلة الأولى فى دراسة قيمة المخطوطات بعد تلاميذى المعيدى بكليّة دار العلوم وهم السادة محمد الأنور السنهوتى، وسعد مصلوح، وعلى عسرى زايد، وحسن عبد اللطيف، وعبد العزيز بقوش، وعبد الله جمال الدين"، المصدر السابق ص ٤٢٦.

بين الحدث والخيال. لقد اختلطت الوقائع في بعض كتب الحوليات بالنوادر والشعر والطرائف عند المسعودي مثلاً في "مروج الذهب". وهنا أخطأ ماسنيون في عدم نقده للروايات عن العلاج التي تخلط بين التاريخ والخيال. وقد جعل ابن خلدون هذا الخلط من أسباب أخطاء المؤرخين بالإضافة إلى الثقة بالناقلين، والذهول عن المقاصد، وتوهم الصدق، والجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع، وتقرب الناس للسطلة، والجهل بطبائع أحوال العمران. وقد تؤثر الحوادث الفردية على تطور المجتمعات وتعدد مراحلها خاصة لو كانت كبيرة ذات شأن أو لها نتائج حاسمة. في نفس الوقت يقوم المؤرخ بتركيب المعنى، ويستدل من الجزء على الجزء، ومن الأجزاء على الكل، ومن الكل على الكل لترابط المعاني. ولا يغفل تطابق الحدث ومساره طبقاً للقوانين الطبيعية.

٥- المصلح الديني

وهناك صلة بين "الرشد العقلاني" و"المصلح الديني". فقد كان أبو الوليد والأستاذ العميد عقليين مصلحين، يجمعان بين رسالة العقل والإصلاح. وتظهر شخصية المصلح الديني في مؤلفات ثلاثة :

الأول "الإسلام بين أمسه وغده"^(١). ويقوم الكتاب على ثلاثة إيقاعات : الأولى تدهور المسلمين، ويبين حالهم في العصر الحاضر حيث تم استعمارهم، وقد كانوا في الماضي فاتحين. يعمهم الجهل والمرض، وقد كانوا في الماضي علماء أصحاب. إبتعدوا عن الدين، ووقعوا في الفتن والصراعات السياسية، وفرقوا بين العقيدة والعمل، وغلبهم التصوف والطرقية، وسادت لديهم مظاهر الشرك، وابتعدوا عن التوحيد. حياتهم بؤس وجبن، يأس وذل. ضعفت الأخلاق وعمت الرذيلة، وعم المسلمون الخلاف والتقاطع والشقاق، واختلت المعايير الأخلاقية. ليس الإسلام سبباً في انحطاط المسلمين. فقد ازدهرت الحركة العقلية في أول الإسلام، وانتشر الإسلام رغم تدهور المسلمين، وكان عاملاً من عوامل التقدم والفلاح. ولكن تخطى المسلمون عن مسؤولياتهم فأصبحوا على ما هم عليه الآن^(٢). والثاني : أسباب التدهور وهي فساد الملوك واستبدادهم وتحالف الملوك مع رجال الدين وتخلي رجال الدين عن مسؤولياتهم فأصبحوا جبناء أو مرأئين، يحاربون الإصلاح ويعادون العلم، ويجهلون روح الدين. لم يجن المسلمون منهم أي شيء^(٣). أما الإيقاع الثالث

(١) محمود قاسم (دكتوراه الدولة في الفلسفة من السربون بمرتبة الشرف الأولى) : الإسلام بين أمسه وغده، سلسلة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية يشرف على إصدارها محمود قاسم أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة القاهرة، الأنجلو المصرية (بدون تاريخ).

(٢) المصدر السابق ص ٥ - ٧٩.

(٣) المصدر السابق ص ٨٠ - ١٥٧.

فطرق الإصلاح في نهضة الشرق لأن شدة القهر تؤدي إلى الانفجار، والوحدة السياسية، والعلم، والدين الخالص من الجهل والتعصب^(١). هو نداء للشباب الحائر بين الماضي الذي لم يصنعه والحاضر العاجز عن إصلاحه والأمل الثقيل المجهد. لا تكون نهضة بالبكاء ولكن بالجهد والعمل. والحقيقة أن هذا الكتاب يمثل الخطاب الإصلاحى التقليدى منذ الأفغانى حتى الجماعات الإسلامية الحالية بخطابيته وحماسه وإنشائه ونقص إحكامه النظرى، أسلوب الأفغانى والكوكبى وشكيب أرسلان وهم أكثر من يحال إليهم^(٢). ويعتمد على شعر أبى العلاء المعرى لنقد رجال الدين فى كل عصر^(٣).

والثانى "جمال الدين الأفغانى، حياته وفلسفته". يبدأ بنص منه عن تفتت وانقسام الشرق. ثم يذكر حياته وجهاده وإقامته فى الهند وإيران وروسيا والعراق وتركيا وإنجلترا وفرنسا. ويصف شخصيته وأخلاقه وما يتميز به من صراحة وجراءة وذكاء وحدة طبع جعلته عرضة للاتهام بالإلحاد من أنصار السلاطين ولكراهية الإنجليز له. ثم يبين أسباب تأليف "الرد على الدهريين" ووجود حركة إلحاد فى الهند (أحمد خان، وسميع الله خان) واستئصال الداء من جذوره بفقد المذهب المادى فى العصر القديم عند الإغريق والاحاد لدى الفرس (المانوية والمزدكية) والعرب "الباطنية". ثم ينقد المذهب المادى الحديث، ممثلا فى نظرية التطور (لامارك، دارون، سبنسر، هيكل، رينان، كومت). ويمثل الكتاب نقدا

(١) المصدر السابق ص ١٥٨ - ٢٢٤.

(٢) الاستشهاد بالأفغانى (فى العروة الوثقى) هو الأكثر ثم بالكواكبى فى "أم القرى" ثم بشكيب أرسلان فى "حاضر العالم الإسلامى".

(٣) مثل :	وكم من خفية خابط فى ضلاله	وحجته فيها الكتاب المنزل
و ضد الغرور :	يظن نفسه شرفا وقسدا	كان الله لم يخلق مسواه
و ضد الأدعاء :	ويعجبني دأب الذين ترهبوا	سوى أكلهم كد النفوس الشحات
	وأطيب منهم مطعما فى حياته	سعاة حلال بين غناد ورائع
و ضد الجهال :	فما حبس النفوس المسيح تعبدا	ولكن مشى فى الأرض مشية سائح
	أجهل بساداتهم وإن زعموا	أنهم فى علومهم رمخوا
و ضد الخطيب :	قد نسخ الشرع فى عصورهم	فليتهم مثل شرعهم نسخوا
	كذب يقال على المنابر دنما	أقلا يعمد لما يقال المنبر
و ضد رجال الدين :	نالت على الدين فى الأقلاق طلفة	يا قوم من يشتري دينا بدينار
	جنوا كبائر اثم وقد زعموا	أن الصغائر تجنى الخلد فى النار
و ضد علماء الكلام :	وقالوا فقيه والفقيه محسوء	وحلف جبال والكلام كلوم
	أنوك بأصناف المحال وإتما	لهم غرض فى أن يقال علوم
و ضد الفقهاء :	أجاز الشافعى فعلا شئ	وقال أبو حنيفة لا يجوز
	فضل الشرب والشيلان منما	وما امتدت الفتاة ولا العجوز

للتغريب ومحاولة للدفاع عن الهوية الثقافية وماهية الحضارة، ولكن ينقلب من الضد إلى الضد ويفسر التاريخ ومساره والطبيعة وحركتها بالدين والأخلاق، بالعقائد الثلاثة (الإنسان منفصل عن الطبيعة، الدين والقومية، والسعادة الآخروية) وبالخصال الثلاثة (الحياء والأمانة والتعاون). ولا يتجاوز الكتاب منهج العرض والتعريف بالمصلح دون بيان أيهما أخطر على المسلمين : المادية أم الخرافة، الطبيعية أم الروح العرجاء^(١).

والثالث "عبد الحميد بن باديس الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية" مهدي إلى الشعب البطل شعب الجزائر^(٢). وقد كتب بعد استقلال الجزائر في ١٩٦٢ وبعد هزيمة ١٩٦٧ التي من أجلها كره الجزائريون مصر والمصريين الذين لم يصمدوا في ساحة القتال. وهو كتاب تقليدي يبدأ بحياة ابن باديس، مولده ودراسته في تونس وعودته إلى الجزائر، واشتغاله بالصحافة، وتأسيسه جمعية العلماء المسلمين الجزائريين من أجل تأسيس الأمة. ثم يعرف منهجه في الإصلاح الذي ينبعث من السمات الأساسية في شخصيته مثل التسامح والرفق، والتفاؤل، والرجاء، والعفو، والشجاعة العقلية. كما يبحث أسباب التدهور كما فعل جمال الدين ومعوقات الإصلاح وأسس وأسلوب تنفيذه اعتماداً على الدين كرابطة قومية، والدعوى إلى العمل، ومقاومة الرجعية التي تدافع الباطل. ثم يعرض الفكر السياسي للمصلح وتصوره لأصول الحكم والوطن الجزائري الذي أراد الاستعمار الفرنسي محوه. كما يبين في محاولة جريئة فلسفته النظرية والعملية وكيف ربط بين العلم والدين، ونقده للطرق الصوفية. ومن أجل ربط هذه الفلسفة بأصولها القيمة تمت مقارنتها بالتراث العقلاني عند الماتريدي وابن رشد في موضوعات السببية وصلتها بالقضاء والقدر، وحرية الإرادة، والحسن والقبح، والخير والشر، ربطاً بين الكلام والإصلاح، بين الماضي والحاضر. وأخيراً يقدم الكتاب مجموعة من نصوص ابن باديس وكتابات وخطبه عن تلاوة القرآن، والدعاء لغير الله، والخوف والرجاء، والاعتدال في الإنفاق، والفرار إلى الله، والخلافة، والعرب، والطريقة أو نص في منهجه من بشير الإبراهيمي. وهنا يبدو ابن باديس أحد المصلحين من أجل التتوير الديني دفاعاً عن الشخصية الوطنية عن طريق المحافظة على اللغة الوطنية والثقافة

= المصدر السابق ص ٩، ٥١، ١٠٣-١٠٥، ١١٣، ١٢٤، ١٥٦

(١) محمود قاسم (دكتوراه الدولة في الفلسفة من السربون بمرتبة الشرف الأولى) : جمال الدين الأفغاني، حياته وفلسفته. سلسلة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة المساعد بجامعة القاهرة، الأنجلو المصرية، القاهرة (بدون تاريخ).

(٢) محمود قاسم : (عميد كلية دار العلوم بجامعة القاهرة) عبد الحميد بن باديس، الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٨.

الوطنية والتعليم الوطنى والشعر الوطنى مثل علال الفاسى، وكما تجسدا أخيرا فى "من الدّية إلى الثورة".

٦- المعتزلى الفيلسوف

إذا بدت الجوانب الأربعة المختلفة فى شخصية الأستاذ العميد : الرشدى العقلانى، والصوفى الذوقى، والمنطقى المنهجى، والمصلح الدينى من المؤلفات، فإن "المعتزلى الفيلسوف" يظهر فى التحقيقات كمحقق عالم. فقد قام الأستاذ العميد بثلاثة تحقيقات. الأول الجزء الخامس عشر "النبوات والمعجزات" من كتاب "المغنى فى أبواب التوحيد والعدل" إملأه القاضى عبد الجبار. ويحتوى على مقدمة "تعريف بالمصطلح" خلو من التوقيع، ولكنها بقلم الأستاذ العميد يصف فيها صورتى المخطوط ووصف محتوياته وأقسامه الثلاثة : النبوات، والمعجزات، والأخبار، وتنتهى بملحوظة تعترف بالفضل الأول للمحقق الأول وأن الأستاذ العميد ما هو إلا متمم لما بدأ به الزميل، اعترافا بالفضل، وإرجاعا للحق لأهله، شيمة العلماء^(١). فقد اختار الأستاذ العميد نصا فى علم الكلام الاعتزالى كما اختار من قبل نص نقد ابن رشد لعلم الكلام الأشعرى.

والثانى ثلاثة أجزاء من طبيعيات الشفاء : السماء والعالم، والكون والفساد، والأفعال والانفعالات^(٢). وتضم مقدمة بقلم الدكتور إبراهيم مذكور يشيد فى آخرها بعلم الأستاذ العميد وتحقيقه^(٣). فقد قارن بين مخطوطات خمسة، وبذل فيها الجهد والعمر، وألحق بها فهرسا للمصطلحات. وقد اختار من الفلسفة الطبيعية وليس المنطق أو الإلهيات مما يدل على شخصية الفيلسوف العالم.

والثالث تلخيص كتب المنطق الأربعة الأولى لابن رشد^(٤). وقد حققها ولم يتمها. ثم راجعها وأكملها وقدم لها وعلق عليها الدكتور تشارلس بتروث، والدكتور

(١) المصدر السابق ص ٣ - ٦ "كان الأستاذ محمود الخضيرى رحمه الله قد بدأ بنسخ جزء من كتاب الكلام فى النبوات، ولكن عاجلته المنية قبل أن يكمل هذا العمل إلى جانب أعماله العلمية العديدة التى لها مكانتها عند المتخصصين فى الدراسات الإسلامية والفلسفية. وقد قام بنسخ ما يقرب من تسع عشرة لوحة، ولم يحقق إلا كلمات قليلة أشرت إلى موضعها على أنها من تحقيقه ثم قمت فعلا بتحقيق الجزء الذى نسخه ومراجعته على الأصلين من جديد"، المصدر السابق ص ٦.

(٢) ابن سينا الشفاء، الطبيعيات ٢- السماء والعالم ٣- الكون والفساد ٤- الأفعال والانفعالات بتحقيق الدكتور محمود قاسم (بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس)، راجعه وقدم له الدكتور إبراهيم مذكور، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٩ (الجمهورية العربية المتحدة، وزارة الثقافة).

(٣) المصدر السابق ص ط - ق.

(٤) "وقد أطلع بتحقيقها الدكتور محمود قاسم، ووقف عليها زمنا غير قصير، وعول على عدة مخطوطات.. وحرص الدكتور محمود قاسم على أن يلحق بالنص فهرسا للمصطلحات. ويقضى أن قراءه يقدرّون ما أنفق من جهد وزمن، ويرحبون بهذا التحقيق الذى كانوا يرتقبونه"، المصدر السابق ص ق.

عبد المجيد هريدى كما يبدو ذلك من صفحة الغلاف^(١). ويبدو أن الأستاذ العميد قد قام بكل شئ قبل أن يرحل عن هذا العالم دون أن يطبعه. ونظرا لثقة الأسرة بالمستشرقين أكثر من ثقتها بالمصريين، فقد أعطت المستشرق التحقيقات فوضع اسمه تاليا لاسم الأستاذ العميد وبجواره من ساعده فى اللغة العربية. وأهدى المجموعة كلها إلى اسم المرحوم الدكتور محمود قاسم (١٩١٣ - ١٩٧٣). وأشاد به فى المقدمة ذاكرة فضله^(٢). وتم نشر المجموعة بمصر فى سلسلة بعنوان "مجموعة المؤلفات الفلسفية فى القرون الوسطى" تعطى بعض الفضل للولايات المتحدة الأمريكية، وتعكس وجهة نظر المستشرق ووضع تراثنا الإسلام ضمن تحقيقه للتاريخ مع أنه عصرنا الذهبى الأول وليس القرون الوسطى المسيحية الغربية^(٣). ثم تستأثر أمريكا والمستشرق بكل شئ فى الصفحة الثانية من الغلاف الداخلى بعنوانين لسلاسل جديدة "شرح ابن رشد لكتب أرسطو"، "الأصول العربية، تلخيص كتب أرسطو فى المنطق" الجزء الثانى تلخيص كتاب المقولات، مركز البحوث الأمريكى بمصر ١٩٨٠^(٤). ويقدم المستشرق تصويرا يسجل فيه اعترافه بالفضل للأستاذ العميد ومشروعه الطموح لنشر تراث ابن رشد وإكماله تحقيق تلخيص المنطق فى كتبه الأربعة الأولى، المقولات، العبارة، والقياس، والبرهان، والانتهاى من ذلك فى يناير ١٩٧٣ ثم رحيله عن هذا العالم فى أغسطس ١٩٧٣ قبل أن يتمكن من نشرها^(٥). ثم يذكر نبذة عن حياته إجلالا له، مولده ونشأته، ودراسته وتخرجه ثم سفره إلى البعثة ورسائله وعودته وتدريسه^(٦). ويتلو ذلك ثبت بأعماله العلمية،

(١) ابن رشد : تلخيص كتاب المقولات، حققه المرحوم الدكتور محمود قاسم. راجعه وأكماله وقدم له وعلق عليه دكتور تشارلس بتروث، دكتور أحمد عبد المجيد هريدى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٠.

(٢) المصدر السابق ص ٥.

(٣) المصدر السابق ص ١.

(٤) المصدر السابق ص ٢.

(٥) "الغرض من هذه النشرة هو إكمال وتوسيع دائرة العمل الطموح الذى بدأه الأستاذ المرحوم الدكتور محمود قاسم قبل وفاته بغرض نشر تراث ابن رشد. فقد كان الدكتور قاسم فى كهولته كما كان فى شبابه متعلقا بابن رشد. ولذلك اعتزم فى ١٩٦٨ أو ١٩٦٩ تحقيق تلخيص كتب أرسطو فى المنطق لابن رشد. فبدأ بتحقيق الكتب الأربعة الأولى منه وهى : المقولات، العبارة، والقياس، والبرهان. وانتهى من عمله فيها فى يناير ١٩٧٣م ثم توفى فى أغسطس ١٩٧٣م قبل أن يتمكن من نشرها" المصدر السابق ص ١٥.

(٦) "ولقد كان المرحوم الدكتور قاسم باحثا لا يكل، وأستاذ ذا تأثير بارز فى مجالات كثيرة من الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام. بالإضافة إلى اهتمامه أيضا بالفلسفة الغربية. ولد المرحوم فى كفر دنوهيا التابع لمركز الزقازيق. ومنه أتى إلى القاهرة ليلتحق دارسا بكلية دار العلوم بجامعة القاهرة. وتخرج على رأس دفعته سنة ١٩٣٧. وفى للعام التالى أوفدته الحكومة المصرية إلى فرنسا لإكمال دراسته العالية. =

المؤلفات (تسعة) والتحقيقات (أربعة) والترجمات (تسعة) وبالاشتراك (اثان)^(١). وقد تم نشر هذه التحقيقات تخليداً لذكرى الأستاذ العميد الخامسة عشرة واعترافاً بعمله وفضله ورغبته في المعرفة ومنهجه في التحقيق واعتزازاً بأرائه^(٢). ويعطى المستشرق الحق لنفسه أيضاً في إعداد العمل للنشر ومراجعة النص على مخطوطات جديدة ظهرت بعد رحيل الأستاذ العميد وهو ما كان الأستاذ الراحل سيفعله بنفسه ويشكر الأسرة لإعطائه مسودات تحقيق الكتب الأربعة الأولى^(٣)، وكل من ساعدوه لإكمالهم وأخراجه ونشره^(٤). وبعد مقدمة أخرى عن شروح ابن

وهناك حصل على الليسانس من كلية الآداب بجامعة السربون ١٩٤١ قبل انتهاء مدة بعثته. وتم تجديد مدة بعثته ليحصل على درجة الدكتوراة ١٩٤٥ من جامعة السربون. وقد كانت أطروحته الأساسية للدكتوراة عن "نظرية المعرفة لدى ابن رشد وتأويلها لدى القديس توماس الإكويني". أما رسالته الثانوية فقد خصصها لترجمة كتاب "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" لابن رشد إلى اللغة الفرنسية. وقدم لترجمته ببحث عن آراء ابن رشد الدينية. وبعد عودته إلى وطنه ١٩٤٥ عين مدرسا بكلية دار العلوم. وقد أعير خلال حياته إلى جامعات بنغازي والخرطوم والكويت والجزائر للتدريس بها كأستاذ دائم وأستاذ زائر. وقد تدرج في مناصب الجامعة أستاذاً فعميدا لكلية دار العلوم ورئيساً لقسم الفلسفة بالكلية". المصدر السابق ص ١٦.

(١) "وأعمال الدكتور محمود قاسم عديدة ومتنوعة بين دراسات وتحقيقات وترجمات في مجالات الفلسفة والعلوم الدينية وغيرها. وقائمة إنتاجه التالية خير دليل على ذلك..". المصدر السابق ص ١٦.

(٢) "وقد رأينا أن ذكرى الدكتور قاسم - التي من أجل تخليدها نقدم هذا الكتاب - لا يمكن أن ييوح عيبرها بسرد مؤلفات وإنجازاته لا بمناقشة مفصلة لأفكاره التي ناضل من أجلها خلال فترة عمله كأستاذ وباحث فحسب. وقد يكون من زائد القول أن نتحدث عن ذلك الآن. فقد سبقنا إلى ذلك زملاء له قاموا بتبيين تلك النواحي من شخصيته. أما نحن فإننا نقدم هذا العمل تخليداً لذكرى رجل عالم دمث الأخلاق دائب البحث والمعرفة. ولقد امتاز الدكتور قاسم برغبته في المعرفة ومقدرته على مناقشة آرائه وشكوكه. يتجلى ذلك في الأثر الذي تركه كل من التقى به. ولقد اهتم بإثارة القضايا ومناقشتها أكثر من اهتمامه بإثبات آرائه. تلك كانت أبرز سمات شخصيته، وهي أيضاً الفضائل التي بذكرها له زملاؤه وطلابه". المصدر السابق ص ١٨.

(٣) "ولاعتقادنا أن المهتمين بالفلسفة الإسلامية يودون أن يخرج إلى النور نص تحقيق الدكتور قاسم فقد بدأنا في إعداده للنشر. ولقد ظهرت أثناء العمل مخطوطات جديدة لنص ابن رشد استلزمنا إعداد مراجعة التحقيق لإكمالها على ضوءها. وفي كل ما قدمنا فإننا نعتقد أن لو أمتد الأجل بالدكتور قاسم لصنع نفس صنيعنا. وكلنا أمل في أن يكون هذا العمل قد صدر بالصورة التي كان يودها غارسه". المصدر السابق ١٨ - ١٩.

(٤) "ومن المناسب هنا أيضاً أن أنوه بكل من ساهم في إظهار هذا الكتاب من مؤسسات علمية وأفراد علميين. وأخص بالذكر أسرة المرحوم الدكتور محمود قاسم التي قدمت لي مشكورة صورة من مسودات عمله في تحقيق الكتب الأربعة الأول. ويشكر أيضاً أ.د. السعيد بدوي، ومؤسسة فولبرايت، ومركز البحوث الأمريكي بمصر، ومعهد سميثونيان، والجمعية الفلسفية الأمريكية، والدكتور محمد الجليلند الذي كان يعاون الدكتور قاسم من بداية عمله، والأستاذ همام حسن الباحث بمركز تحقيق التراث، والدكتور أحمد عبد المجيد هريدي، والدكتور محسن مهدي، المصدر السابق ص ١٩-٢٠.

رشد وأهميتها^(١)، يعيد المستشرق ذكر الأستاذ العميد في منهج التحقيق^(٢) . ويقر بإستلامه الأصول التي قام الأستاذ العميد بتحقيقها ومراجعتها على مخطوطات جديدة بلغت ثلاثة أضعاف المخطوطات الأولى نتيجة للبحث في الفهارس القديمة والجديدة، وتعاون الجهود لفريق من الباحثين^(٣).

ويستمر الأمر على نفس النمط في الكتاب الثاني "تلخيص كتاب العبارة"^(٤). فالمحقق هو الأستاذ العميد، والذي أكمل وقدم وعلق هو المستشرق ومعاونه والأهداء إلى الأستاذ العميد. وفي التصدير يقدم المستشرق الشكر لأسرة الأستاذ العميد لتقديمها مسودات التحقيق له^(٥).

وقد صدر الكتاب الثالث "تلخيص كتاب القياس" بنفس الطريقة، تحقيق الأستاذ العميد ومراجعة وإكمال وتقديم وتعليق المستشرق ومساعدته^(٦). والكتاب مهدي إلى الأستاذ العميد مثل الكتابين السابقين. ويسجل المستشرق في التصدير مرة ثالثة الاعتراف بفضل الأستاذ العميد وإكمال مشروعه الطموح، وأن هذا التحقيق وإكماله إنما هو لمحة وفاء^(٧).

(١) المصدر السابق ص ٢١ - ٢٣.

(٢) المصدر السابق ص ٣٥ - ٤٧.

(٣) "ولما تسلمنا أصول أعمال الدكتور قاسم سنة ١٩٧٤م وبدأنا في مراجعتها تعرفنا على عدة مخطوطات جديدة بلغت ثلاثة أمثال المخطوطات التي كانت معروفة. وكان ذلك نتيجة البحث الدائب في الفهارس القديمة التي نسبت فيها بعض مؤلفات ابن رشد لغيره، وأيضاً فيما ينشر من فهارس جديدة وما يصدر من بحوث ومقالات وأيضاً نتيجة لتعاون بعض الزملاء، المصدر السابق ص ٣٥.

(٤) ابن رشد : تلخيص كتاب العبارة، حققه المرحوم الدكتور محمود قاسم. راجعه وأكماله وقدم له وعلق عليه دكتور تشارلس بترورث، دكتور أحمد عبد المجيد هريدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨١.

(٥) "وقبل كل شيء فأني أتقدم بوافر الشكر للمعونة الكريمة التي قدمت أسرة المرحوم الدكتور محمود قاسم التي قدمت لي مشكورة صورة من مسودات عمله في تحقيق هذا الكتاب وتحقيق المقولات والقياس والبرهان" ويستمر الشكر للدكتور محسن مهدي، ومركز البحوث الأمريكي بالقاهرة ومديره بول ووكر، وفولبرايت، ومعهد سميثونيان، والجمعية الفلسفية الأمريكية، ومعاون المحقق، المصدر السابق ص ١٤ - ١٥.

(٦) ابن رشد : تلخيص كتاب القياس. حققه المرحوم الدكتور محمود قاسم. راجعه وأكماله وقدم له وعلق عليه دكتور تشارلس بترورث، دكتور أحمد عبد المجيد هريدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٣.

(٧) "والغرض من هذه النشرة هو إنجاز العمل الطموح الذي بدأه الأستاذ المرحوم الدكتور محمود محمد قاسم عميد كلية دار العلوم بجامعة القاهرة ورئيس قسم الفلسفة بها سابقاً. وكان المرحوم الدكتور محمود محمد قاسم قد بدأ في هذا العمل قبل سنوات قليلة من وفاته واستمر يعمل به إلى أن اختطفته منا يد المنور. وكان إكمالنا للعمل لمحة من الوفاء والتقدير لذكرى الفقيد الذي نكنه له شخصياً ويشاركنا=

وصدر الكتاب الرابع "تلخيص البرهان" على نفس المنوال، تحقيق الأستاذ العميد ومراجعة وإكمال وتعليق المستشرق ومعاونه^(١). والكتاب أيضاً مهدى إلى الأستاذ العميد. وفي التصدير، نفس الفقرة السابقة التي تسجل الاعتراف والفضل للأستاذ العميد بنصها^(٢).

وقد صدر "تلخيص كتاب الجدل" الذي قام به المستشرق بنفسه^(٣). ومع ذلك يسجل في التصدير الشكر والعرفان للأستاذ العميد بنفس الفقرة السابقة في الكتابين السابقين^(٤).

وأخيراً تبين "النصوص المختارة من الفلسفة الإسلامية" روح المعتزلى الفيلسوف^(٥). إذ تبين المقدمة نشأة الفكر النظرى، وظهور الفرق الإسلامية، خاصة المعتزلة والأشاعرة، ثم ظهور التيار الفلسفى عند الكندى والفارابى وابن سينا والغزالى وابن طفيل وابن رشد، ثم ظهور التصوف الفلسفى، والاتجاه العلمى، وأخيراً الحركة الفكرية فى العصر الراهن^(٦). وعلى هذا الأساس، ومن هذا المنظور النظرى تم اختيار عدة نصوص تساعد الطالب على قراءة الأصول الأولى طبقاً لمدرسة مصطفى عبد الرزق. ويسبق كل نص تعريف بصاحبه، ومن ثم يتم تأهيل الطلاب لقراءة التراث دون تأليف كتاب جامعى مقرر مصنفه الأستاذ من قبل ويبلغه الطلاب^(٧).

خفيه زملاؤه وطلابه العاملون فى حقل الدراسات الفلسفية الإسلامية"، المصدر السابق ص ٤٩ - ٥٠. ويستمر الشكر أيضاً إلى الجهات والشخصيات المذكورة فى الكتابين السابقين.

(١) ابن رشد : تلخيص كتاب البرهان حققه المرحوم الدكتور محمود قاسم. راجعه وأكمّله وقدم له وعلق عليه دكتور تشارلس بترورث، دكتور أحمد عبد المجيد هريدى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٢.

(٢) المصدر السابق ص ٢١ - ٢٢.

(٣) ابن رشد : تلخيص كتاب الجدل. حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور تشارلس بترورث. شارك فى التحقيق الدكتور أحمد عبد المجيد هريدى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٩.

(٤) المصدر السابق ص ١٧ - ١٨.

(٥) دكتور محمود قاسم (عميد كلية دار العلوم بجامعة القاهرة) : نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية، الطبعة الثالثة، الأجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٩.

(٦) المصدر السابق ص ٣ - ٣١.

(٧) النصوص المختارة من الخياط، والقاضى عبد الجبار، والأشعرى، والشهر ستانى، والكندى، والفارابى، وابن سينا، والغزالى، وابن طفيل، وابن رشد، وابن عربى، وابن تيمية، وابن خلدون، وجمال الدين الأفغانى، والشيخ محمد عبده، والإمام عبد الحميد بن باديس.

٧- الإجتماعى الوضعى

وأخيرا تظهر شخصيته ،الإجتماعى الوضعى، من الترجمات الإثنى عشرة التى قام بها الأستاذ العميد بصرف النظر عن ظروفها فى التدريس الجامعى لمادة علم الإجتماع والخلاف حول القائمين بالتدريس : انفلاسة أم علماء الإجتماع، وبصرف النظر عن التكاليفات من وزارة الثقافة أو الهيئات العلمية، وبصرف النظر ثالثا عن الدوافع الأقتصادية. وتتراوح الترجمات بين علم الإجتماع (أربعة)، وعلم النفس الإجتماعى (واحد)، والألب (إثنان) منها تاريخ الأدب الإجتماعى، والفلسفة (ثلاثة) منها إثنان قريبان من الفلسفة الإجتماعية لبرجسون وعنه، وعلم النفس (واحد)، والتربية (واحد) وكلاهما وثيقا الصلة بعلم الاجتماع من مدرسة خاصة فى الغالب وهى الوضعية الإجتماعية.

وتخلو معظم الترجمات^(١) (ثمانية من اثنتى عشرة ترجمة) من مقدمة للمترجم يعرض فيها أهمية النص، وموضوعه من أعمال المؤلف وتحليل مضمونه، ودلالته بالنسبة لاختياره للقارئ العربى^(٢). وتعادل هذه الترجمات الجبهة

(١) هذه الأعمال المترجمة هى :

- ١- ليفى بريل : فلسفة أوجيست كونت، الأنجلو المصرية، القاهرة.
- ٢- ليفى بريل : الأخلاق وعلم العادات الاخلاقية، عيسى البابى الحلبي، القاهرة.
- ٣- أميل دوركايم : قواعد المنهج لعلم الاجتماع، النهضة المصرية، القاهرة.
- ٤- روجيه باستيد : مبادئ علم الاجتماع الدينى، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٥١.
- ٥- شارل بلوندل : مقدمة فى علم النفس الإجتماعى (بالاشتراك مع د.إبراهيم سلامة) ، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٩.
- ٦- لانسون : تاريخ الأدب الفرنسى (الأجزاء ٥-٧ من تاريخ الأدب الإجتماعى)، المؤسسة العربية الحديثة، القاهرة ١٩٦٢.
- ٧- ماريفو : لعبة الحب والمصادفة، روائع المسرح العالمى (١٣) وزارة الثقافة.
- ٨- برجسون : التطور الخالق، دار الفكر العربى، القاهرة.
- ٩- أندريه كريسون : برجسون، الأنجلو المصرية، القاهرة.
- ١٠- أميل برييه : الموضوعات الأساسية فى الفلسفة المعاصرة، الأنجلو المصرية، القاهرة.
- ١١- جان بياجيه : ميلاد الذكاء عند الطفل، الأنجلو المصرية، القاهرة.
- ١٢- أدوارد كلاباريد : التربية الوظيفية، الأنجلو المصرية ، القاهرة.

(٢) هذه الترجمات التى تخلو من مقدمات تحليلية هى :

- ١- ليفى بريل : فلسفة أوجيست كونت.
- ٢- أميل دوركايم : قواعد المنهج لعلم الاجتماع.
- ٣- لانسون : تاريخ الأدب الفرنسى.
- ٤- ماريفو : لعبة الحب والمصادفة.
- ٥- برجسون : التطور الخالق.
- ٦- أندريه كريسون : برجسون.
- ٧- جان بياجيه : ميلاد الذكاء عند الطفل. =

الثانية من مشروع "التراث والتجديد"، موقفنا من التراث الغربى، كما قام الفلاسفة القدماء بترجمة التراث اليونانى والفارسى والهندى لاحتوائه وتمثله وتجاوز إبداعه إلى إبداع أشمل وأتم. وقد كانت "الوضعىة الإجتماعىة" هى المدرسة السائدة فى فرنسا فى الوقت الذى كان فيها الأستاذ العميد طالب بعثه". وعاد مثل بعض أقرانه مشبعاً بفكر المدرسة (عبد العزيز عزت) فى حين عاد البعض مثالياً جوانياً من نفس الفترة (عثمان أمين). ويصدر الأستاذ العميد بعض ترجماته بموافقه الناشر الأصلى على الترجمة حفظاً لحقوق المؤلف والناشر بعد الاتصال به وأخذ الإذن بالترجمة وشكره بل ونشر الخطاب الورد بالإذن رعاية للقانون^(١). والحقىقة أن هناك صلة بين الوضعىة الإجتماعىة وعقلانية ابن رشد، فالعقل أداة الإصلاح، والمجتمع موضوع الإصلاح. وقد عبر عن ذلك ماركوز فى "العقل والثورة".

أما الترجمات الأربعة التى تبدأ بمقدمات للمترجم فإنها تبدأ بالبسملة لوضعها فى إطارها الثقافى الجديد. تعرف بالمؤلف، وتعطى نبذة عن حياته وأعماله وأفكاره، وتحلل مضمون الكتاب ثم تقدمه فى إطاره الثقافى، وتدعو إلى الحوار حوله دون تقليده. وتبين ظروف ترجمته وتكليف وزارة الثقافة أو غيرها من المؤسسات العلمىة به^(٢). وتعطى المقدمة لكتاب ليفى بريل "الأخلاق وعلم العادات الأخلاقىة" نظرة نقدىة للنص. تعرضه أولاً بأمانة تاريخىة وموضوعىة علمىة ثم تحاوره وتتقدده وتختلف معه^(٣). الغاية من النص المترجم أن يكون دافعا على التفكير وتحدياً لأخطار المخالفة وإلا وقعنا فى التقليد ثم التغريب^(٤). دور الوضعىة

= ٨- أدورد كلاباريد : التربىة الوظىفىة.

(١) وذلك فى ترجمة كتاب شارل بلوندل : مقدمة فى علم النفس الإجتماعى، وكتاب روجيه باستيد : مبادئ علم الإجتماع الدين. والأذن من مكتبة أرمان كولان Arman Colin.

(٢) ليفى بريل : الأخلاق وعلم العادات الأخلاقىة، مقدمة للترجمة ص أ - ل.

(٣) "لكننا سنبين إلى أى حد نواقفه أو نخالفه فى بعض آرائه. إذ ليس معنى الترجمة أن ننقل المعانى أو نضع ألفاظاً مكان ألفاظ بل يجب قبل كل شئ أن نحيا فى الجو الذى يحيا فيه المؤلف دون أن نفقد شخصيتنا ودون أن نضن بإظهار آرائنا الخاصة متى وجب أن نظهرها. فإننا نرى أن مجرد النقل إلى العربىة قد يكون أكثر ضرراً منه نفعاً لأن القارئ يسارع عادة إلى اعتقاد أن كل جملة مترجمة يجب أن تعد حقىقة لا تقبل المناقشة. وتلك فى رأى طريقة خطيرة تقودنا إلى الجمود بدلاً من أن تنتهى بنا إلى التحرر عند الاطلاع على الآثار الفكرىة العالمىة"، المصدر السابق ح أ - ب.

(٤) "وتلك هى الأفكار الرئيسىة التى يعرضها كتاب "الأخلاق وعلم العادات الأخلاقىة" وهى أفكار جزئىة أثارت كثيراً من النقد والاعتراضات. وما زالت موضع بحث فى الدراسات الأخلاقىة حتى يومنا هذا. ولذا نعتقد أن عرضها على العقول ليس متأخراً عن حينه بل داعياً إلى إدراك التركيب والمساهمة فى مناقشة المسائل الكبرى التى تشغل التفكير فى العصر الحاضر. لكن ينبغى للقارئ أن يفتن إلى هذا الأمر. وهو أننا إذا كنا قد أعجبنا بهذا الكتاب وحرصنا على نقله إلى اللغة العربىة فليس معنى ذلك أننا نوافق صاحبه على كل ما جاء به، ذلك أنه على الرغم من قوة مذهبه وعظم النتائج التى أدى إليها فإننا نرى لديه كثيراً من المآخذ التى يحل بنا ألا نسكت عليها حتى نؤدى الإملنة التى فى عنقنا نحو أنفسنا ونحو من سيقراً لنا. لذلك حرصنا على ذكر وجهة نظرنا ونرجع فيها إلى كتب لنا ولغيرنا. ولم-

الإجتماعية في الفكر العربي المعاصر مثل دور الوضعية المنطقية، والمازكسية، والوجودية، والشخصانية، والظاهرانية، والبنوية، والمثالية لإيقاظ الفكر والدعوة إلى الحوار.

وتحتوى مقدمة كتاب دور كايم "قواعد المنهج في علم الاجتماع" على نفس العناصر السابقة: أهمية العلم وأهمية الكتاب في تاريخ العلم، وتعريف بالمؤلف وبمدرسته، وإعطاء نبذة عن حياته وأعماله ثم عرض لأفكاره من خلال فصول الكتاب. ولكن المهم هي ظروف الترجمة وأهدافها^(١). فالهدف منها إعداد نص لطلاب أقسام الاجتماع بالجامعات المصرية^(٢). فالعلم الجديد مهم بالنسبة لمصر لدراسته أحوالها الإجتماعية. والترجمة عربية الأسلوب حتى لا ينفّر الطلاب منها وبالتالي من العلم ذاته^(٣). وقد قدم لهذا الكتاب زميل آخر (الدكتور السيد محمد بدوى) مثنياً عليه في تقريره إلى وزارة المعارف لقبول الكتاب للنشر مبيناً أهمية النص لمصر، ومدى حاجتها إلى الدراسات الإجتماعية لنهضة القطر المصري^(٤). وتلك هي بداية النهضة في مصر^(٥).

نشأ أن نثبت هذه التعليقات في مقدمة الترجمة حتى ندع للقارئ متعة الكشف عنها في أثناء قراءته، المصدر السابق ص ل.

- (١) أميل دوركايم : قواعد المنهج في علم الاجتماع، مقدمة الترجمة ص ج - ي.
- (٢) "وهذا الكتاب الأخير هو الذى رأيت أن أترجمه لطلبة كلية دار العلوم وكليات الآداب ولمعاهد العلوم والخدمات الإجتماعية فى مصر لما لمسته من أهميته الكبرى، ولما عرفته من حاجة هؤلاء الطلاب إلى قراءته مترجماً بسبب ما يمتاز به من شدة التركيز وعظيمة الفائدة. كذلك رأيت أن أقدمه فى نفس الوقت لجمهور المثقفين فى الشرق لما وجدته من شدة شغف القراء بهذا النوع من الدراسات . وأعتقد من جانبى أن نقل هذا الكتاب إلى اللغة العربية لم يأت متأخراً. فإنه مازال على الرغم من بعد العصر بيننا وبين تاريخ ظهور الكتاب لأول مرة، نستورا لعلماء الاجتماع ومرجعاً هاماً للباحثين فيه .ومما يدل على أنه مازال جديداً أنه لم يترجم فى أمريكا إلا فى سنة ١٩٣٨"، المصدر السابق ص د.
- (٣) "ولم تكن ترجمة هذا الكتاب بالأمر اليسير نظراً لشدة تركيزه التى أشرت إليها من قبل ولما يمتاز به من إيجاز وخلو من الاستطراد. أضف إلى هذا أنه يغلب عليه للطابع العلمى إلى أكبر حد. كما أنه يعج بالمصطلحات العلمية التى اضطررت إلى نقلها إلى اللغة العربية لأول مرة دون أن أجد لدى السابقين عوناً.. "المصدر السابق ص ط.

(٤) "وهنا تظهر أهمية هذا الكتاب، فقد جاءت ترجمته فى أنسب وقت لها. ومن حسن الحظ أن تصدى لهذه الترجمة الأستاذ الدكتور محمود قاسم. فقد جمع بين الثقافتين العربية والفرنسية، وملك ناصية اللغتين. فخرجت ترجمته فى ثوب قشيب لا يشعر من يقرأها بأنه يقرأ كتاباً مترجماً. وذلك لسلامة الأسلوب ووضوح العبارة وحسن اختيار التعبير المناسب الذى يطابق المعنى الأصلى للنص الفرنسى. ولا ينبو مع ذلك عما ، المصدر عليه فى اللسان العربى القصيح"، المصدر السابق ص ط.

(٥) "وإنى أقدم الآن إلى هؤلاء الذين تهتمهم الدراسات الإجتماعية وإلى الذين يتوقون إلى معرفة مصادرها الأولى أهم كتاب يعتمد عليه علماء الاجتماع فى الوقت الحاضر. وأرجو أن أوفق فى نقل عدد من المراجع العامة فى هذا العلم حتى يستطيع طلاب الجامعات والمعاهد الإجتماعية والجمهور المثقف الاطلاع على ما انتجته قرائح كبار علماء الاجتماع فى الغرب. وتلك فى رأى مرحلة ضرورية"

ولا ينتسب الإجتماعى الوضعى إلى "الوضعىة الإجتماعية" إلا تأليفاً دون فكر. ففى مقدمته لكتاب روجيه باستيد "مبادئ علم الإجتماع الدينى" أقسى نقد وأعنف هجوم على الوضعىة الإجتماعية وآرائها فى الدين كما مثلها دور كايم^(١). ويواجه عالم الإجتماع بعالم إجتماع آخر من علم الإجتماع الفرنسى عند دور كايم. الدين ظاهرة إجتماعية، وعند باستيد عاطفة. عند دور كايم يتطور الدين من التوتمية إلى التوحيد بعد مجئ الإمبراطوريات الكبرى فى حين يفرق المترجم بين دين الأرض ودين الوحي، دين الأنبياء والرسالات الذى لم يتطور من شئ. كان الهدف من الترجمة إذن الوقوف فى مواجهة المدرسة الوضعىة الإجتماعية التى كان موجودة فى مدرجات الجامعة، ونقدتها وتفنيدتها بنصوص مماثلة^(٢). نشأ التوحيد عند قوم لم تكن لهم إمبراطورية وكانوا مستضعفين فى الأرض بل كانوا يجوبون رمال الصحراء. وينقد المترجم آراء المدرسة الإجتماعية فى اعتبار الإسلام متطوراً عن المسيحية مما يعبر عن تعصب المستشرقين وأهوائهم^(٣). كما ينقد الناقلين للنصوص الأجنبية ويضعون عليها أسماءهم باعتبارها تأليفاً، يتبعون الفصول والأبواب والأفكار والمضون سعياً وراء الترقية والرزق.

وفى مقدمة المترجم لكتاب برييه "الموضوعات الأساسية فى الفلسفة المعاصرة" تعريف بالمؤلف وبيان عظم منزلته فى قلوب تلاميذه. فقد أعد الأستاذ العميد رسالته للدكتوراة تحت إشرافه. وزار مصر وألقى محاضرات فى كلية الآداب بجامعة القاهرة عام ١٩٢٥. وتوفى عن خمسة وسبعين عاماً فى ١٩٥٢.

تمهد لنشأة دراسات إجتماعية مصرية جدية تقوم على أساس علمى صحيح واضح. وفقنا الله جميعاً لخدمة هذا الوطن والنهوض به، المصدر السابق ص ٥.

(١) روجيه باستيد : مبادئ علم الإجتماع الدينى، مقدمة المترجم ص ١-٨.

(٢) "ولما عرضت فى أثناء محاضرتى فى الفلسفة لبيان أوجه الضعف فى هذه النظرية ومقدار ما تتطوى عليه فى جنل وسفسطة وإلى أى مدى تتنافى مع الحقائق التاريخية والتفكير السليم الذى لا تخدعه الفروض الواسعة المموهه .."، المصدر السابق ص ٣.

(٣) "والحق أن المستشرقين وأتباعهم يعرضون لدراسة الإسلام ولكن دراستهم لا تخلو من التعصب إلا فى القليل من النادر، أما نحن فلن نسلك مسلكهم وحسبنا أن نقدم للجمهور والمتقف عالماً مسيحياً يحل هو بنفسه العقائد المسيحية. وهكذا نفتتح السبيل أمام نوع جديد من الدراسة ونعنى به علم مقارنة الأديان. وفى رأى أننا فى أشد الحاجة إلى هذا النوع من البحث. إذ ليس من الممكن أن تزدهر الدراسات الإسلامية ودراسات التوحيد بصفة خاصة دون هذا العلم الجديد. والله أسأل التوفيق للجميع"، المصدر السابق ص ٨.

الأستاذ العميد إذن يحتوى فى شخصيته على جوانب عدة. فهو الرشدى العقلانى، الصوفى الذوقى، المنطقى المنهجى، المصلح الدينى، المعتزلى الفيلسوف، الوضعى الاجتماعى. وهى جوانب متعددة لشخصية واحدة. لذلك تتم الإحالة باستمرار فى كل مؤلف أو ترجمة إلى باقى الأعمال مما يدل على وحدة العمل، وأن الأستاذ العميد صاحب مشروع فكرى عام "العقلانية الإصلاحية" الذى يكمن وراء عديد من المشروعات العربية المعاصرة عند تلاميذه المباشرين والأجيال اللاحقة^(١).

(١) هناك إحالات فى نظرية المعرفة عند ابن رشد إلى مناهج الأدلة (ص ٤ ص ١٩) وإلى جمال الدين الأفغانى (ص ٥٥) . وإحالات فى "مناهج الأدلة" إلى ابن رشد وفلسفته الدينية (ص ٣). وإحالات فى "الخيال عند ابن عربى" إلى المنطق ومناهج البحث (ص ٢٩ ص ٣٢ ص ٦٠) وإلى دراسات فى الفلسفة الإسلامية (ص ١٠٤)، وإحالات فى جمال الدين الأفغانى إلى فى النفس والعقل (ص ١١٥ ص ٢٠٣ ص ٢٥٥) وإلى الإسلام بين أمسه وغده (ص ٩٧ ص ١٢٧ ص ١٧٣) وإلى الفيلسوف المفترى عليه (ص ١٥٧) وإلى بعض الترجمات مثل مقدمة فى علم النفس الاجتماعى (ص ٢١٥) فلسفة أوجست كونت (ص ١٩٨) وإلى الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية (ص ١٣٢). والإحالات فى "الإسلام بين أمسه وغده" إلى نقد مدارس علم الكلام (ص ٢٢ ص ٤٠ ص ١١٩ ص ١٤٢) وإلى الفيلسوف المفترى عليه (ص ٧١) وإلى جمال الدين الأفغانى (ص ٨٩ ص ١١٢ ص ١١٦ ص ١٨٧ ص ١٩٨ ص ٢١٤) وإلى المنطق الحديث ومناهج البحث (ص ١٤٤ ص ١٩٦) وإلى بعض الترجمات مثل مبادئ علم الاجتماع الدينى (ص ٧٣). وإحالات فى "المنطق الحديث ومناهج البحث" إلى بعض الترجمات مثل قواعد المنهج الاجتماعى (ص ٢٧٦ ص ٢٤٠ ص ٢٨٨ ص ٢٩٠ ص ٣٠٤) وإلى مقدمة فى علم النفس الاجتماعى (ص ٢٨١ ص ٢٨٣) وإلى فى النفس والعقل (ص ٢٨٦) وإلى مبادئ علم الاجتماع الدينى (ص ٢٩٠ ص ٢٩٣ ص ٢٩٧).

(٤)

من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي

قراءة فى الجوانية

عثمان أمين (١٩٠٨-١٩٧٨) (*)

١- مقدمة

إن مدى خصب الفيلسوف هو مدى إنجابه لفلسفة آخرين. فقد كان سقراط فيلسوفاً لأنه أنجب أفلاطون، وكان أفلاطون فيلسوفاً لأنه أنجب أرسطو، وكان ديكارت فيلسوفاً لأنه أنجب الديكارتيين، وكان كانط فيلسوفاً لأنه أنجب الكانطيين، وكان هيجل فيلسوفاً لأنه أنجب الهيجليين، وكان هوسرل فيلسوفاً لأنه أنجب الهوسرليين. وإن فيلسوفنا الذى نقدم له هذه التحية اليوم بمناسبة بلوغه السبعين ربيعاً فيلسوف لأنه أنجب حتماً "الجوانيين". ينجب البشر القانون الأبناء وينجب الفلاسفة الخالدون فلاسفة مثلهم. وكما يتوالد البشر يتوالد الفلاسفة.

ولا يهم فى هذا التوالد أن يكون الأبناء من نوع الآباء، فعظمة التوالد فى توالد النقيض. إن عظمة أرسطو تأتى من معارضته لنظرية المثل عند أفلاطون، وعظمة اسبينوزا تأتى من رفضه الأخلاق المؤقتة عند ديكارت وتطبيقه منهج الوضوح والتميز فى الدين السياسة^(١). وتتمثل عظمة الفلاسفة بعد كانط فى رفضهم الشئ فى ذاته ومحاولتهم التعرف عليه. كما تتمثل عظمة ماركس وكيركجارد فى قلبهما المنهج الجدلى رأساً على عقب، وكشفه فى الطبيعة وفى الوجود. وإن عظمة الهوسرليين لتتمثل فى إصدارهم أحكاماً على الوجود بعد أن وضعه أسنادهم بين قوسين. فالاستمرارية التاريخية وأنساب الفلاسفة ليست طولية إنسيابية وإلا كانت تبعية وتقليداً بل هى معارضة ومناقضة وقلب للأمور رأساً على عقب. وبالتالي يأخذ التاريخ حركته الطبيعية، ويشق مساره الجدلى، ويصبح الأعلى والأدنى، المثل والواقع، واجهتين لشئ واحد. فقد جمع الفارابى بين

(*) دراسات فلسفية مهداة إلى روح عثمان أمين ، تصدير د.أبراهيم بيومى مذكور ، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٩ ص ٤١٠-٤٦٦ وأيضاً: دراسات إسلامية ، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٢ ص ٢٤٧-٢٩٢.

(١) انظر ترجمتنا "رسالة فى اللاهوت والسياسة" لاسبينوزا الأنجلو المصرية، القاهرة ص ٨-١٢.

أفلاطون الإلهي وأرسططا ليس الحكيم، كما جمع كانط بين هيوم الحسى وديكارت العقلى، كما وحد هيجل بين الواقع والمثالى، وكما وحد هوسرل بين الذات والموضوع، وبين العقل والواقع. فلا عجب أن يخرج من بين "الجوانبيين" من يقلب الجوانبية رأسا على عقب باسم الجوانبية، وتطويرا لها، ونقلها من مرحلة تاريخية، مرحلة الآباء المؤسسين، إلى مرحلة تاريخية أخرى، مرحلة الأبناء المطورين. فالجوانبية رسالة لعدة أجيال قادمة، إن لم تكن المشروع الفلسفى لكل حضارة، وهدف الانسانية البعيد، ولكن يرجع الخلاف عليها إلى الفترة التاريخية التى تمر بها كل حضارة، وإلى المسافة الطبيعية بين السلف والخلف. إن تطوير الخلف للسلف هو خير دليل على أصالة السلف ونفاذ بصيرتهم وعلى استمرار الخلف على نفس المنوال دون تبعية أو تقليد. فالسعى إلى الأصالة سمة للجوانبية تحرك السلف والخلف على السواء^(١). ولنا فى مصادر شرعنا خير دليل. فالكتاب والسنة والإجماع والقياس تشير كلها إلى دور الأجيال المتعاقبة ومساهمتها فى الفهم والتشريع، وإلا وقف التشريع وتحجر عند أصول جامدة تجاوزها الواقع ثم فرض نفسه عليها أو لفظها وفرض تشريعاته الخاصة. فالاجتهاد فى الجوانبية تأصيلها من الجيل الثانى بعد أن أسسها رائدها الأول^(٢).

(١) الجوانبية ص ٢٩٥ - ٢٩٦.

(٢) كان من السهل على إيراد ذكرىات شخصية عن الفيلسوف من صحبة له دامت أكثر من ربع قرن من الزمان. فقد تعرفت عليه فى عام ١٩٥٢ فى مؤلفاته أولاً (الترجمة العربية للتأملات) أثناء إعدادى لاجتياز مسابقة الفلسفة للتوجيهية ثم مثولى أمامه ثانيا فى الامتحان الشفوى وهو الشق الثانى من المسابقة. ثم برؤيتى له فى الحفل الذى أقامته مدرسة خليل أغا الثانوية تكريما للفائزين فى المسابقة. وتفضل الأستاذ بالحضور وتهنئته لى بحصولى على المرتبة الأولى فى مسابقة الدولة. لم تفارقنى ابتسامته وبشاشته، وكنت أحسبه نظرا لإحمرار بشرته أنه أحد الفلاسفة الانجليز.

ثم تتلمذت عليه عام ١٩٥٥ / ١٩٥٦ وأنا فى السنة الثالثة والسنة الرابعة بكلية الآداب جامعة القاهرة حيث استمعت لديكارت وكانط وفشته ومحمد عبده. ولأول مرة كنت أجلس بوجدانى أسمع حديث القلب، وأتمتع بالذكرىات الحية من الفيلسوف النابض. ولأول مرة أحسست بالرجفة الفلسفية ونشوة المستقبل وبدايات حدوسى الفلسفية وأنا أستمع إلى إقبال فى شهورى الأخيرة بالجامعة وكأنتى كنت أسمع ضربات قلبى وأتصت إلى حديث نفسى، وكان الحديث فى الذاتية والخلق والابداع والجمال والأمة ونهضة المسلمين ونقد الغرب يجد صده فى نفسى وكان أحدا كان ينتزع منى نفسى انتزاعا. وكنت قد أهديت من قبل بحثى فى الأخلاق وأنا فى السنة الرابعة قسم امتياز" إلى كل من يتغير فيتحرك فينطلق فيبدع شيئا جديدا "وقول أحد الأساتذة، وهو المرحوم زكريا إبراهيم : هذا برجسون. فعرفت أننى إقبال وبرجسون. وما أن سمعت عن القصصية، وتحليل الشعور حتى عرفت أن مصبى كان هوسرل فى النهاية.

ثم استمرت مراسلاتى معه وأنا فى فرنسا وحديثى عن علم الشعور الجديد الذى أضعه وحديثه لى عن مثالية العمل. وبدأت زياراتى له فى صيف ١٩٦٠ ثم بعد رجوعى نهائيا من فرنسا فى -

٢ - من النظرية الإشراقية إلى تحليل العقل

لما كانت الجوانية رفضاً للأنساق الفلسفية والمذاهب القطعية والأبنية الشامخة فإنها لم تضع إشكالاتها الفلسفية في بناء عقلي محكم بل اكتفت باليوميات الجوانية، والسوانح المطوية، والخاطرات الإشراقية، والتجارب الروحية أو "رسالة في الواردات" كما يقول الأستاذ الإمام، مما جعلها أقرب إلى الانطباعات اليومية والتأملات في حياة الفكر والشعور، والمطالعات في حياة الرواد^(١). فهي أقرب إلى السير الذاتية مثل اعترافات أوغسطين أو السيرة الذاتية لبردينائيف أو لياسبرز أو الدفاع عن الذات للكاردينال نيومان. وذلك على خلاف برجسون، وهو من رواد الجوانية، وبرنشفيج، وهو من رواد المثالية العقلية اللذين يرفضان اعتبار السيرة الذاتية جزءاً من الفلسفة لأنها أقرب إلى الحياة الخاصة منها إلى البناء العقلي أو الحدس الفلسفي الذي يتجاوز الأشخاص والعصور^(٢).

ولهذا تبنت الجوانية قسمة الناس إلى عامة وخاصة بل قسمة الخاصة إلى خاصة وخاصة الخاصة وكان هناك مجتمعات ثلاثة تتفاوت فيما بينها في درجات الوعي. إن قبول هذه القسمة والاعتراف بها في الحقيقة إلغاء لتكوين مجتمع تتمثل فيه أعلى درجات الوعي، وإقرار بوجود نوعين من الناس، قادة أنكياء وعامة من الأغبياء، وضرورة الزعامة

صيف ١٩٦٦. وبدأنا في تبادل المؤلفات، وحديثنا عن الإصلاح، ومصر، والإسلام والغرب. وتمتعت أنا وبعض الأصدقاء بصحبته في ليالي نسهى فيها حتى الصباح ونحن نستمع إلى ذكريات الأستاذ وهو يفيض علينا من روحه وجوانيته، وكان حديث الحب والثورة، وما زال للحديث مستمرا حتى الآن، عن مأساة الجامعة، وحرية الفكر، ومستقبل مصر.

ولكنني شئت كتابة هذه الدراسة الجادة دون إفاضة في الذكريات تطويراً مني للجوانية، ونقلها من مرحلة الذكريات إلى مرحلة العلم الدقيق، وخير ذكرى هو ما تحول إلى علم دقيق. "قلاهوت الثورة" وهو ما عرفت به حتى الآن إن هو إلا تطوير "الجوانية"، أصول عقيدة وفلسفة ثورة، وانتسابي للحركة الإصلاحية ومحاولتي لتطويرها على المستوى النظري تجد في الأستاذ حلقة الاتصال من الأفغانى إلى محمد عبده إلى مصطفى عبد الرزق إلى عثمان أمين ثم إلى، دون ما فخر أو ادعاء أطل الله في عمر الأستاذ، وقوى الله تلاميذه المخلصين.

(١) الباب الأول : بوانر الجوانية عندي. من القرية للجامعة ص ٢٩ - ٧٣ يوميات جوانية ص ٧٤ - ٩٧ سوانح مطوية ص ٩٨ - ١١٠. ويقول الأستاذ في أول فقرة يقدم بها للجوانية : "الجوانية" اسم أطلقته منذ سنين على فلسفة امتدت إليها بعد إطالة النظر في أمور النفس، ومتابعة التأمل في بطون الكتب، مع مداومة التعرض لتجربة الوقائع والمعاناة لشئون الناس"، ص ٩.

(٢) يقول الأستاذ "وأود أخيراً أن أنبه إلى أنه ليس يوجد للجوانية - من حيث هي فلسفة مفتوحة - تعريف أو حد بالمعنى المنطقي الدقيق للحد أو التعريف : الجوانية على الطريق دائماً ولا تعرف الوقوف، ولا تريد الانغلاق. وهي محاولة للتعبير عن إيمانها العميق بضرورة الميتافيزيقا، وكرامة المعرفة، وسلطان الأخلاق، وهذه هي نفسها القيم الرفيعة التي كان كبار الفلاسفة في جميع العصور من أقوى دعائمها لدى الإنسانية الواعية.. ص ٢٦.

للصفوة وقيادتها للغالبية. إن قسمة المجتمع إلى عامة وخاصة هي المدخل لأي نظام سياسى يقوم على الزعامة الفردية وطاعة المجموع، وهو النظام الذى دافع عنه تراثنا القديم فى مدنه الفاضلة. والحقيقة أن هذه القسمة الإجتماعية تقوم أولاً على قسمة معرفية. فالحقيقة لها وجهان : ظاهر وباطن، يدرك العامة الظاهر، ولا يدرك الباطن إلا الخاصة، وبالتالي نازعت نفوسنا قوتين متعارضتين : قوة الحرف فوقتنا فى الحرفية، وقوة الروح فوقتنا فى التأويلات الباطنية.

لذلك صعب على الجوانية التعبير عن مضمونها بعبارات تحليلية عقلية أو بعبارات تقريرية وضعية، بل لجأت إلى العبارات الإنشائية والتعبيرات الأدبية التى تغيب عنها الدقة والإحكام. وما أسهل أن يتحول هذا الأسلوب الأدبى إلى أسلوب الوعظ والإرشاد الذى هو أشبه بالغناء لتطهير النفس من متاعبها اليومية دون أن يتجاوز حدود الانبساط والمصمصة على الشفتين وهز الرأس تقوى وورعا^(١).

ولذلك، أصبحت الجوانية أقرب إلى الرؤية الباطنية منها إلى الرؤية العقلية وأقرب إلى الحدس الصوفى منها إلى الحدس الفلسفى. لذلك كان الغزالى من منظريها القدامى^(٢). فالجوانية كمنظريّة فى المعرفة تعتمد على الحدس الصوفى وعلى العين الباطنة وعلى الكشف الذاتى. ولكن ما الضامن لصدق حدسها؟ وما المانع من إغراقها فى العلم اللدنى الذى لا مقياس لصحته إلا التجربة الشخصية؟ ألم يكن هدم الغزالى للعلوم العقلية، وهو ما نعانى منه حتى الآن، مخدراً كافياً ومؤشراً على أهمية التحليل العقلى للوجدان الحسى؟ أن رؤية الشعور قد تترك الماهية ولكن رؤية الشعور ذاتها ممكنة برؤية العين. فبين الشعور وموضوعه تبادل مزدوج، من الموضوع إلى الشعور، وهى رؤية العين، ومن الشعور إلى الموضوع، وهى رؤية الشعور^(٣).

وبالرغم من تأكيد الجوانية على أن الحدس والعقل متكاملان إلا أن الحدس هو الذى يؤدى وظيفة الإدراك، فهو الكلى الشامل. فى حين أن العقل يأتى فى الدرجة الثانية فهو الذى يجرى ويُبعض. فإذا ما أتى العقل

(١) وقد كثر الاعتماد على الشواهد التاريخية والقصص والروايات من أجل الوعظ والإرشاد لدرجة تخصيص جزء خاص "لغات جوانية فى الأدب والحياة" ص ١١٣ - ١٢٠ ومقال "ما قولكم دام فضلكم" ص ٥٥ - ٥٦.

(٢) يعقد الأستاذ جزءاً خاصاً عن "الجوانية فى أخلاق الصوفية" ص ٢٠٩ - ٢١٣ وآخر عن "الجوانية الأخلاقية عند الغزالى" ص ٢١٤ - ٢١٦ وملحقاً بنفس العنوان ص ٢٧٥ - ٢٩٢.

(٣) ويقول الأستاذ فى ذلك "إذا كان للرأس عينان فقلوب عيون" ص ٧.

أولاً بتحصيل المعارف فإنها لا تتحول إلى علم إلا بالحدس. وبالتالي تظل الجوانية حدسية أكثر منها عقلية^(١).

قد عُرف الشرق باتجاهاته الباطنية، وبمناهجه في التأويل منذ الديانات الشرقية القديمة وفيلون وبولس وأوغسطين والتراث الهرمسي كله، وقد أخذ علماؤنا القدماء موقفاً نقدياً منه وعلى رأسهم الغزالي نفسه في "فضائح الباطنية". فما الضامن ألا تقع الجوانية بتفرقتها بين العرض والجوهر، وبين الظاهر والباطن وبين المظهر والمخبر، ألا تقع في الاتجاهات الباطنية التي لا حدود لها في التفسير بالأعماق على مراتب متفاوتة؟ ما الضامن ألا يكون الباطن المقبول هو دون كيخوت وأن يكون العرض المرفوض هو سنكوبانز؟^(٢).

وبهذا الحدس الذي تغيب فيه مقاييس الصدق يكون الدليل على وجود الله جوانياً خالصاً، تجربة شخصية للنفحات الإلهية تؤدي إلى تفريج الكرب، ورفع البلاء، وسد الحاجة، وكأن الله لا يعرف إلا في ساعة الشدة ووقت الضر. وهو دليل نفعي خالص. فإله يثبت كعلة غائية للإنسان كما هو الحال عند فشتة وهيكل وكانط وبرجسون. إن مناجاة الله وشكره على عونه أقرب إلى فلسفة السؤال التي تحدث عنها إقبال والتي ترفض أن تجعل علاقة الإنسان بالله علاقة الشحاذة^(٣). كما أن الاستماع إلى القرآن إما أن ينقل النفس إلى جنات النعيم، وكما تريد الجوانية، أو يرسلها إلى ميدان القتال كما يريد ذلك جيلنا المحتل^(٤). فطالما ظلت الجوانية نفحات من السماء ستظل وجدانية صوفية إشراقية في حين أن جيلنا يضع نفسه بين العقل والواقع، العقل منهجه والواقع موضوعه^(٥). إن مخاطر التصوف في حياتنا لا تأتي فقط من الطرق الصوفية، لبس المرقعات الدمشقي منها والحريز، والاعتناء بالظاهر دون الباطن. فالتصوف كمظهر هادم للعقل ومسقط للإرادة وتحقيق لسراب على أنه غاية^(٦). وقد آن الأوان لجيلنا للانتقال من الغزالي إلى ابن رشد، ومن الذوق إلى النظر.

وقد نتج عن غياب التحليل العقلي الخالص وغياب المسائل التي تضعها الجوانية أن ظلت في تحليلاتها معتمدة على شواهد من النصوص الدينية وأقوال الآخرين والشواهد الشعرية والحوادث التاريخية وأقاصيص البطولة وأمثلة الفداء.

(١) يتحدث الأستاذ عن عيون الروح عند أفلاطون، والانتباه الذهني عند ديكرت، والوعي الترنسندنتالي عند كانط، والتعاطف عند برجسون، وشهادة الوجدان عند شيلر ص ١٤، ص ٢٥.

(٢) يعتبر الأستاذ أن دون كيخوت يمثل الباطن وأن سنكوبانز يمثل الظاهر في حين أن الأول ضحية الوهم والثاني ضالع في الحياة. ص ٤٢.

(٣) الجوانية ص ٧٩، ص ٨٧.

(٤) نفس المصدر ص ٨٨.

(٥) نفس المصدر ص ٩٦.

(٦) نفس المصدر ص ١١٣.

بل إن كثيراً من تحليلاتها مجرد شرح للنصوص كما يفعل الشيخ أو الخطيب. وقد نشأت الجوانية في بدايتها من تأمل في آيات القرآن وأحاديث الرسول^(١). كما أن ضرب الأمثلة لتصوير الفكرة مستشهداً بالغزالي في الفرق بين المعرفة الجوانية والمعرفة البرانية مثل الحوض المحفور في الأرض إما أن تصب فيه الماء من الخارج أو أن ينفجر فيه الماء من الداخل لا يتعدى ضرب المثل والقياس مع الفارق. وهو أسلوب خطابي شعري يتفق مع إحساسات الوجدان^(٢).

٣- من عالم الشعور إلى عالم الواقع

إذا كانت نظرية المعرفة التي تضعها الجوانية هي نظرية إشراقية خالصة فإن نظرية الوجود التي تضعها الجوانية أيضاً نظرية شعورية خالصة. تجعل مادة المعرفة حياة الشعور ومضمون الفكر، وكأن الحياة الباطنية هي في نفس الوقت ذات وموضوع. وبالرغم من صدق هذا التحليل على مستوى المبدأ إلا أنه لا يطابق الواقع. فمضمون الشعور ليس نفحة من السماء بل هو انعكاس لواقع معين بحياة الشعور. تتفاعل به النفس، ويتحدد في موقف. صحيح أن الجوانية هي بؤرة الشعور، وهي نظرية في الإدراك، وهي أساس النظر، ومنهج العمل ولكن هذه الجوانية محمولة على جسد، وقائمة على واقع، وفاعلة في لحظة تاريخية، ومؤثرة في مجتمع. وهذه العوامل كلها ليست برآنية بقدر ما هي قوائم. فلا وجود للروح إلا في بدن، ولا للمثال إلا في واقع، ولا لله إلا في عالم، ولا للذات إلا في موضوع. ولا عجب أن كان الكوجيتو أو الإنسان الطائر هو رمز الجوانية وأن الآنية الخالصة هي حاملها. أن الجوانية بلا حوامل تكون أقرب إلى المفارقة منها إلى الحلول، وإلى التقوى المائعة والوجود الهش منها إلى التقوى المؤثرة والوجود الفاعل، وإلى الطراوة والزوجية منها إلى الصلابة والمقاومة.

إن كل الأمثلة الجوانية المذكورة لتدل بالنسبة لنا على أهمية المضمون الاجتماعي. فعندما سأل سقراط الرجل البدين "كلمني حتى أراك" فإنه أراد معرفة الرجل ومحتواه وليس مجرد العقل الجواني بل ما يظهر في القول والعمل. والذي كان يهذر أمام معاوية ولم يشعر به معاوية متكلماً يعني أن الكلام هو الذي يفيد، والافادة مضمون الكلام. ومثال راكب السفينة الذي يخرمها لأنها في جزئه تشير إلى التضامن الاجتماعي. وهو مضمون حي، وموقف نضالي. وأبو حنيفة عندما مد رجله بعد أن كان قد ضمها إحتراماً لرجل مهيب سأل سؤالاً تافهاً دليل على إحترام العلم دون الجهل، والعلم مضمون. والذي يعود المريض ويبارك ملك الموت نقص

(١) نفس المصدر ص ١٠.

(٢) نفس المصدر ص ١٢.

فى المعيار الاجتماعى. وهو مضمون وسلوك. وسؤال عمر عن معرفة شخص فى رحلته ومعاملاته دون عباداته وهمماته يشير إلى مضمون السلوك. وإجابة ليوناردو على سؤال : هل انتهى من اللوحة بأنه قد بدأها تدل على تواضع العلماء ورغبتهم فى الوصول إلى الكمال وهو مضمون سلوك. والإجابة على الأمريكى الذى أراد نقل الألب اليونانى شراء بأن ذلك يحتاج إلى ألفى عام تشير إلى المضمون الحضارى^(١).

إن التركيز على الجوانية هو رد فعل على واقع تغلب عليه الصور والأشكال. الجوانية لحظة تاريخية ثانية تكشف عن غياب المضمون فى اللحظة التاريخية الأولى. ولكن بعد هاتين اللحظتين، تأتي لحظة أخرى ثالثة تجمع بين الصورة والمضمون، وتوحد بين الداخل والخارج، وتضم الجوانية والبرانية. وهذا يفسر لنا بالفعل ظهور الإسلام فى لحظة تاريخية ثالثة بعد اللحظة الثانية وهى المسيحية التى ظهرت بدورها بعد اللحظة الأولى وهى اليهودية. فقد أعاد الإسلام الرتق، ووحد بين الداخل والخارج، وبالتالى أحدث ثورة^(٢). فحياة الروح لا تتنافى مع حياة الجسد، والحياة الروحية تتأصل جذورها فى الحياة الدنيوية، والأخلاق الإسلامية هى توجيه الحياة لمصلحة البشر. لقد أعطى كيركجارد الأولوية المطلقة للجوانية على البرانية فأحدث ثورة فردية رومانسية النزعة، وجدانية الأساس. فى حين أن هيجل عندما وحد بين الداخل والخارج أحدث ثورة وطنية، وكشف جدل التاريخ ومصائر الشعوب. لذلك كانت نظرة العقاد إلى تعاليم المسيح نظرة جوانية لأنه غير محور الدين من القشور والأشكال إلى حياة الروح. كما أدرك محمد عبده أن هذا الجدل التاريخى بين اليهودية والمسيحية والإسلام هو انتقال من دين الظاهر والباطن. ومع ذلك يبدو أن الجوانية تعطى للإسلام تفسيراً باطنياً، أى تعود باللحظة الثالثة إلى اللحظة الثانية، وترجع بالتاريخ إلى الوراء، بتغليب الصوفية على الفقهاء^(٣).

(١) نفس المصدر ص ٢٤٠ - ٢٤٢.

(٢) "إن الحياة الروحية لا تتنافى الحياة الدنيوية، وإن الأخلاقية الصحيحة فى الأيديولوجية الإسلامية معناها تدبير الحياة المادية لمصلحة البشر وفقاً للأحكام والمبادئ السماوية. وبعبارة أخرى إن الأخلاقية العاملة تقتضى الوعى التام لما ينبغى أن يكون بين للجوانى والبرانى من صلة وطيدة، نفس المصدر ص ١٢٣.

(٣) الجوانية فى نظر العقاد إلى تعاليم المسيح ص ٣١٠ - ٣١٥ وأيضاً، Lights, p. 136.

٤- من المثالية المجردة إلى الواقعية الملتزمة

لقد حاولت الجوانية أن تعطي لنفسها هيكلًا وبناءً، ولكنها ظلت بلا هيكل أو بناء بل مجرد صفات عامة تنسم بها كل فلسفة مثالية وهي: ^(١)

١- تركية الوعي الإنساني. وهي حياة الروح والفضيلة وممارسة الحرية. وهنا تبدو الجوانية وكأنها نظرة خلقية دينية للعالم تدعو الناس إلى الطهارة وإلى إذكاء القلب السليم كما هو الحال في المسيحية وكل دعوة إصلاحية تطهيرية فردية. وما أسهل الدعوة إلى ذلك في كل . ولكن المهم كيفية تفسير هذه الدعوة وأسباب ظهورها ومناهج تحقيقها.

٢- المعرفة الجوانية. فإذا كان الوعي هو نقطة البداية مثل الكوجيتو الديكارتي فإن هذا الوعي يقوم بوظيفة المعرفة عن طريق التعاطف العقلي. وهو مفهوم برجسون في تعريف الحدس، نور منبثق بعد طول صحبة ^(٢). فالجوانية إذن نظرية حدسية في المعرفة التي لا تحتاج إلى استدلال. بل إن الحدس فيها أقرب إلى الحدس الصوفي منه إلى الحدس الفلسفي.

٣- ميتافيزيقا الرؤية الواعية. وهي سمة لا تتفصل عن السابقة إلا في تركيزها على الحدس الصوفي أو الفني كما هو الحال عند برجسون الذي يشير إليه رائد الجوانية صراحة وينتسب إليه. ولكن الاعتماد الأكبر على الغزالي والرؤية الصوفية بالرغم من من غياب نظرية الصدق للتحقق من هذه الرؤية وبالرغم من غياب تحليل لمضمون الرؤية لمعرفة رؤية ما ^(٣).

٤- مجاوزة المظهر. وتنقلنا هذه السمة من نظرية المعرفة إلى نظرية الوجود. فالرؤية الواعية تتجاوز المظهر وتترك بواطن الأمور. ولكن الباطن في كل اتجاه جواني له مراتب عدة، وتتفاوت أعماقه إلى ما لا نهاية. ومن هنا أصبحت الجوانية نظرية باطنية تقوم على قسمة مراتب الوجود، وبالتالي يقضى تمامًا على وحدة الوجود وصحته وصلابته.

٥- قوة الروح. وتركز هذه السمة على الأخلاق الجوانية التي تعتبر الجهاد الأكبر هو جهاد النفس في مقابل الجهاد الأصغر وهو طرد العدو، بالرغم من ضعف الحديث المشير إلى ذلك وبالرغم من نقد حركات الإصلاحية الدينية له. تبدو الجوانية هنا أسيرة التعارض التقليدي بين الروح والمادة في حين أن أزمنا

(١) ملامح الفلسفة الجوانية ص ١٢١ - ١٤٥.

(٢) نفس المصدر ص ١٢٥.

(٣) نفس المصدر ص ١٢٩.

الحالية تتمثل فى خواء الروح وضياع الحياة المادية ، وعدم قدرتنا على التعامل مع المادة، فهما وتفسيراً وتوجيهاً. والذى يعطى الروح قوتها هو مضمونها، والروح لا تعيش من ذاتها بل من مضمون خارجى هو المعاش وحياة الناس.

٧- غربة الانسان . وهى سمة أخلاقية أيضا تشير إلى أن الإنسان يعيش فى هذا العالم وليس منه، وأن مصيره خارج العالم، أتى غريباً ويعود غريباً، وأن الإنسان فى هذه الدنيا ما هو إلا عابر سبيل. وهذه الغربة لا مفر منها ولا مخرج. وتنتهى إلى العبث المطلق كرد فعل على التفاؤل المطلق فى النظرة الدينية. فى حين أن غربة الإنسان هى مقدمة ثورته على الواقع حتى يعيد التآلف معه وحتى ينتمى إليه.

٨- المثالية وخصومها. تبدو الجوانية هنا رد فعل على الهجوم على المثالية فى العصر الحديث فى الغرب الذى مثلته الاتجاهات العدمية والشكية. والحقيقة أنه فى مجتمعنا هذا لا تمثل هذه الاتجاهات أية خطورة لأننا مازلنا نقبع فى القطعية وليدة التقليد، بل إن فى الدعوة إليها ما يخفف من شدة التقليد وسيطرة القطعية.

٩- مثالية العمل. وهى السمة التى تحاول فيها الجوانية التأكيد على جانبها العملى، وأنها ليست مثالية خالصة، وأن المثالية هى فى نفس الوقت نظرية وعملية، عقل وقيمة. ولكن مازال السؤال قائماً : ومن الذى سيربط الجرس فى رقبة القط؟ من الذى سيحقق هذه المثالية العملية: الصفوة، الشعب، الحزب، المؤسسات أم التحول الروحى metanoia الذى يبدو هو المرجح ؟ فإذا كان رائد الجوانية قد قام بتأصيلها، فإن مهمة جيلنا هى تحقيقها.

هذه السمات العامة للجوانية تظهر فى نشاطات الروح المختلفة، فى اللغة ، والأدب، والدين، والأخلاق، والسياسة، والحضارة أو التاريخ، مرة فى سمات عامة للجوانية فى اللغة وفى الأدب أو فى حركات الإصلاح فى الدين، أو فى الأخلاق الجوانية، أو فى السياسة الجوانية أو عندما تبدو الجوانية على أنها مشروع الانسانية كلها.

٥- من اللغة والفكر إلى التعبير والتغيير

إن الجوانية فى اللغة ليست حقيقة مستقلة بذاتها إنما هى مقدمة للانطلاق إلى حرية التعبير. فإذا كانت الجوانية قد ركزت على صدارة المعنى وأولوية الفكر فإن جيلنا يركز على صدارة التعبير وأولوية الواقع. فالكلمة ليست حاملاً لمعنى بل هى إحداث لثورة. والمعنى الجوانى الذى يدل اللفظ عليه إنما هو وسيلة لحركة فى الواقع يقوم بها الإنسان. إن أولوية الفكر على الوجود كما توحى به اللغة العربية

عندما يقرأ الإنسان ليفهم وعندما يكون الإنسان فاهما قبل أن يستطيع القراءة يقابله أولوية الوجود على الفكر كما يبدو في المعنى الاشتقاقي للفظ وربط المعنى بالواقع الحسي. فإثبات مثالية اللغة العربية لا تكون على حساب واقعيتها ونشأتها في العالم الحسي^(١). والمعنى الاشتقاقي هو أصل المعنى العرفي، وكلاهما مصدر المعنى الاصطلاحي في الشريعة.

وتبدو أهمية التحليل اللغوي في أن اللغة أول مظهر تبدو فيه الجوانبية^(٢). بل إن الجوانبية تتحدد معالمها أولاً بتحديد خصائص مميزة للغة العربية، وكأن الجوانبية هي أساساً فلسفة في اللغة كما نشأت البنائية أيضاً من علم اللغة. وهذه الخصائص هي :

١- المثالية الأصلية التي تبدو في عدم ظهور فعل الكينونة كرباط بين الموضوع والمحمول أو بين المبتدأ والخبر، والحقيقة أن افتراض الوجود مسبقاً دون ما حاجة إلى إثباته لا يشير إلى مثالية أصيلة بقدر ما يشير إلى واقعية بديهية، وهي أنه لا يمكن الحديث عن شيء إلا إذا كان موجوداً، وأن الحديث عن اللاموجود هو حديث غير ذي موضوع. فاللغة العربية تحيل إلى الوجود أو كما يقول هيدجر "اللغة منزل الوجود".

٢- الحضور الجواني الذي يبدو في عدم تكرار الضمير، وهي سمة في كل اللغات السامية نظراً لعدم حاجتها إلى حرف إضافة لربط المضاف بالمضاف إليه، أو إلى ضمير قبل الفعل. فالإضافة واقعة حسية لا تحتاج إلى تأكيد ذهني، والفعل عمل حسي لا يحتاج إلى إبراز الفاعل، نظراً لبداية أن لكل فعل فاعلاً. فالحضور الجواني هو في الحقيقة حضور وجودي في العالم الخارجي أي حضور براني.

٣- الصدارة للمعنى الذي يبدو في إخراج اللفظ في معناه الحسي إلى المعنى الاصطلاحي. وهذه الصدارة لا تعني اتجاهها مثالياً في اللغة بل تعني ارتباط المعنى الاصطلاحي بالأرض على ما عرف الأصوليون في المعنى الاشتقاقي، والاشتقاق يعني أن كل معاني اللفظ إنما تركز على معنى أولى هو المعنى الحسي.

٤- الأعراب مطلق العقل الذي يشير إلى ضرورة الفكر أولاً حتى يمكن وضع حركات الرفع والنصب والجر، والحقيقة أن هذه الخاصية ترجع إلى موسيقى اللغة كما ترجع أيضاً إلى تطابق الفكر والوجود، وتماثل العقل والواقع.

(١) الجوانبية، ص ٧٦.

(٢) الباب الثالث : الجوانبية في فلسفة اللغة العربية ص ١٤٩ - ١٨٤ انظر أيضاً: فلسفة اللغة العربية، المكتبة الثقافية ١٩٦٥.

٥- ظلال وألوان وهي المترادفات التي يشير كل منها إلى طرف من المعنى وهذه الخصيصة لا تثبت الواقعية ومحاولة احتواء الشئ من كل جوانبه، وملاحقة المعنى للشئ.

٦- نحو الإيجاز والتركيز والتعبير مثل وجود لام واحدة لأكثر من استعمال. وهذه الخاصية تثبت قد الألفاظ على الشئ، وعدم الخروج على الواقع، والعيش في عالم الأشياء.

٧- الحركة والقوة. وهما الأثر النفسي الذي يحدثه الكلام وما يبدو في بداية أسماء الأعلام بالمتحرك لا بالساكن، وهذان العنصران يشيران إلى اتجاه الفكر نحو الفعل والتأثير.

ومن ثم لا يمكن أن يقال إن منطق التفكير في اللسان العربي منطق صاعد أعنى أنه يسير دائما من الأدنى إلى الأعلى ومن البراني إلى الجواني بل يمكن أن يقال العكس تماماً أي منطقاً نازلاً من الأعلى إلى الأدنى أو من الجواني إلى البراني. وكأن الجوانية تؤثر التأويل على التنزيل، والتذوق على التعبير^(١).

ولا يدل استعمال لفظ الجواني في اللغة العربية في الحديث ومفاهيم اللغة والسير والكيمياء والتصوف وعند ابن النديم وابن رشد وابن خلدون والظواهرى أنه مقولة أساسية في تراثنا. فالعقل والواقع والوجود أيضاً مفاهيم شائعة في التراث ولا تقل شرعية عن الجوانية.

إن إعطاء الصدارة للفكر على اللغة حكم مسبق أشبه بنظرية التوقيف في نشأة اللغة من حيث أن اللغة العربية تمتاز على غيرها بنشأتها الطبيعية من الواقع الحسى^(٢). وإن تمييز الفارابي بين المنطق والقول في كلمة Logos اليونانية لا يعنى الخلط بين المعنيين بقدر ما يعين الوحدة بينهما. إن تركيز الجوانية على صدارة الفكر على اللغة أى على مرحلة ما قبل الحمل قلل من شأن التعبير من أجل التعبير، وتوجيه الفكر للواقع وتشريعه له من خلال النطق^(٣).

إن التركيز على منهج الفهم لا الحفظ، وعلى الوقف لا على التقليد، وعلى التجديد لا على الترييد أثر من آثار صدارة الفكر على اللغة. وبالتالي تحولت مثالية اللغة إلى منهج في التربية مازالت معاهدنا وجامعاتنا قاصرة عن إدراكه وتمثله.

(١) نفس المصدر حتى ١٦٤.

(٢) "تقدم بالمرتبة أو الحقيقة كما يقول فلاسفة الإسلام لا تقدم للزمان أو الوجود في الأعيان باصطلاح علماء الكلام"، في اللغة والفكر، معهد الدراسات العربية ١٩٦٧ ص ٣٣.

(٣) يتضح ذلك في تخصيص مشاكل التعبير ثلاث محاضرات من اثني عشرة محاضرة في "اللغة والفكر"، المحاضرة الخامسة والعاشر والحادية عشرة.

وقد آن الأوان بعد التركيز على المنهج أن يركز جيلنا على الموضوع : فهم ماذا؟ وموقف مماذا؟

وصحيح أيضا أن العلم ليس مرهونا بمحو الأمية، فكثير من العلماء أميون، وكثير من الأميين علماء. وصحيح أيضا أن تراثنا بل وديننا أسس الوعي الفردي دون محو مسبق للأمية. ولكن مهمة جيلنا هي في إيقاظ الوعي الاجتماعي الذي يقتضى محو الأمية لكتابة العهود والمواثيق. وكان تعليم اللغة يساوى فك الأسر. فمحو الأمية يعادل حرية الإنسان^(١).

إن اللغة العربية مرتبطة حقيقة بالقومية العربية وبالتراث القومي، بالتالي فإنها ترفض اللسان المستهجن. والاعتزاز باللغة العربية تأكيد القومية العربية وتثبيت الدين. فالوعي الفردي يؤدي بالضرورة إلى الوعي الاجتماعي، وصدارة الفكر في اللغة - حتى ولو سلمنا بها - إنما تهدف في النهاية إلى التعبير عن الفكر وتأكيد الذات، وتحقيق الوحدة القومية.

وتبدو الجوانية في الأدب في سمات عامة أيضا متشابهة لخصائص اللغة العربية وإبراز هذه السمات هي:^(٢)

١- الإيمان بالروح. وهي الروح المستقلة عن المادة أو الإنسان الطائر الذي هو فكر محض ووعي خالص، الذي لا جسد له ولا واقع من تحته. في حين أن الروح على هذا النحو تصور متطهر كثيرا ما يؤدي إلى الانبعاث والصورية والانعزال والرهبانية أو إلى النفاق والتعمية والتغطية والتستر على الحياة المادية كما هو الحال في كل مظاهر النفاق الديني. إن مهمة جيلنا هي العثور على صلة الروح بالمادة وليس في فصل الروح عن المادة. فمأساتنا ليست في روحنا، فروحنا والحمد لله عامرة. ولكن مأساتنا في ضنك العيش.

٢- السعى إلى الأصالة. ضد التقليد والتبعية، والتصاقا بالجنور. ولكن إلى أين تمتد هذه الأصالة. فالتأصيل يحتاج إلى جنور وتربة، ومن ثم كانت الأصالة في الارتباط بالأرض والامتداد في التاريخ. ولا تكفى الأصالة بالرجوع إلى الروح فالروح نفسها تأصيل للوجود الإنساني.

٣- الأدب محاولة للفهم بتجربة شاملة. وهنا يكون الأدب مادة للإدراك الحسى . ولكن الأقرب إلى الفهم الشامل هو العقل، والتجربة الشاملة تفهم الأدب والدين والفكر.

(١) أنظر : إهداء إلى أمى ... الجوانية ص ٥.

(٢) الجوانية في أدب العقاد، ص ٢٩٣ - ٣٠٩.

٤- الأدب والحياة. فالأدب تعبير عن الحياة، ولكن الحياة هنا أيضاً هي الحياة التي تضم الفرد والجماعة. وما الفرد إلا معبر عن الجماعة، وما حياته إلا حياتها، وما خلوده إلا في خلودها.

٥- التعبير الجميل عن الشعور الصادق. ومع ذلك فالأدب ليس تعبيراً فقط بل إيصالاً، والشعور الصادق لا يعنى فقط الصدق مع النفس بل أيضاً الصدق في تصوير الواقع.

٦- الشعر والفلسفة. فبينهما صلة وثيقة. ولكن النشاط الروحي الكامل هو الذى يجمع بين الشعر والفلسفة والعلم. فالشعر وسيلة التعبير والفلسفة مضمون التعبير، والعلم تصديق للفلسفة وتحقيق لها في الواقع.

٧- الجوانية في القصة. وذلك يبدو في الحوار الداخلى بين الشخصيات. ولكن الجدل النفسى ما هو إلا تعبير عن جدل اجتماعى ومواقف صراع تمثلها الشخصيات المختلفة.

٨- أدب النفس، وكان الأدب في النهاية هو تهذيب الأخلاق وتصفية النفس. فإذا ما كان للأدب رسالة فلماذا قصرها على تطهير الروح وتهذيب النفس دون التغيير الاجتماعى والمساهمة في التعبير عن الأمنى القومية وتوعية الجماهير بها؟

إن الجوانية في اللغة والأدب تتحول في جيلنا إلى برانية في الاجتماع وفي السياسة^(١).

٦- من الإصلاح إلى النهضة

لقد ارتبط رائد الجوانية بحركات الإصلاح الدينية الأخيرة وعلى رأسها الأستاذ الإمام منذ طفولته المبكرة بحفظه جزء عم مع تفسير الأستاذ الإمام^(٢).

(١) انظر أيضاً : نظرات في فكر العقاد، المكتبة الثقافية ١٩٦٥.

(٢) وأهم دراساته عن محمد عبده:

أ - رسالته للدكتوراه، Mohammed Abduh, Essai sur les idées philosophiques et religieuses, Imprimerie Misr, Le Caire, 1944.

ب - محمد عبده، سلسلة أعلام الإسلام، دار الكتب العربية ١٩٤٤.

ج - رائد الفكر المصرى، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٥٥.

د - Lights on contemporary Moslem philosophy, the renaissance bookshop, Cairo, 1958.

هـ - رواد الوعي الإنسانى في الشرق الإسلامى، المكتبة الثقافية ١٩٦١.

و - دروس الشباب في مسيرة الأستاذ الإمام، دراسات في الإسلام، القاهرة ١٩٦٤.

ز - Renaissance in Egypt. Mohammed Abduh and his school, in : History of muslim philosophy by M.M. Sharif, Vol II, Wiesbaden.,

وتوالت مؤلفاته عن الأستاذ الامام، ولا يوجد مؤلف آخر إلا وفيه إشارة للأستاذ الامام ، مستشهدا بأقواله، ومطالبها بطبعة كاملة لمؤلفاته لا تقل عن طبعات المؤلفات الكاملة للفلاسفة الغربيين^(١). وبالرغم مما أدته الحركات الإصلاحية من خدمات جليلة لعصرنا من إيقاظ لوعي الجماهير عند الأفغانى، إلى التربية الدينية وإصلاح مناهج التعليم واللغة العربية عند محمد عبده، إلى اكتشاف الأمة الإسلامية والدعوة إلى التربية الإسلامية والدعوة إلى الاجتهاد ورفض التقليد عند أقبال، إلى نبذ اللامبالاة ورفض صور الاستعباد عند الكواكبي إلا أن الإصلاح الدينى ظل نسبياً، أقرب إلى القديم منه إلى الجديد. وما زال جزئياً يتعلق ببعض أشكال العبادات دون أن يكون كلياً شاملاً يتعرض للأسس النظرية التى يقوم عليها تراثا الدينى نفسه. وما زال يحدث فى العالم الداخلى من أجل إنكاء الوعي وبناء الفرد دون أن يحدث فى العالم الخارجى وتغيير النظم الاجتماعية، أى أنه مازال إصلاحاً فى الأذهان دون أن يكون تغييراً فى الأعيان. إن مهمة جيلنا تطوير الإصلاح إلى نهضة شاملة، ورفع الإصلاح الجزئى إلى نهضة كلية، وتجاوز حدود الإصلاح التى تتمثل فى الإغراق فى التصوف والتجربة الصوفية كما هو الحال عند إقبال ومحمد عبده. وكيف تقوم نهضة على أسس لا عقلانية ونحن نعانى من سيطرة الأسطورة والخرافة فى حياتنا؟ لقد ظل الإصلاح فى جملته أشعرياً، ولو أن محمد عبده حاول أن يكون نصف معتزلى. فقد كان أشعرياً فى التوحيد معتزلياً فى العدل. وكيف تقوم نهضة على أسس أشعرية أى على التشبيه فى الذات والتشخيص فيها وعلى إنكار العدل وقانون الاستحقاق والغائية والصالح والأصلح والحسن والقبح العقلان والعقل كأساس للنقل ؟ لقد اقترب محمد عبده من بعض المبادئ الاعتزالية فيما يتعلق بالحسن والقبح العقلين ولكنه ظل فى جملته أشعرياً متزاولاً مع التصوف. وهو النمط الدينى القديم الذى ساد فى حياتنا منذ الغزالي أحد رواد الجوانية الأوائل. مازال الإصلاح يتصور الدين بمعناه التقليدى، ويتعامل معه بأسلوب الدفاع، ويدعو إلى الرجوع إليه دون أن يحوله إلى أيديولوجية وإلى نظام للعالم وإلى تحليل علمى وإلى حركة جماهيرية. وهذا ما سبب بعض الاضطراب فى سلوك المصلحين واتجاهاتهم السياسية. فقد عارض محمد عبده الثورة العرابية أولاً، قبل أن ينضم إليها ثانياً، ويتصل من السياسة ثالثاً. كما انضم إلى المحفل الماسونى الانجليزى، كوكب الشرق، مع ثلاثمائة من جنود البلاد، ومنه نشأ الحزب الوطنى . كما أنه هو الذى رفع شعار "إنما ينهض بالشرق مستبد عادل" وقد أتناه المستبد دون العادل وكان العدل لا يأتى إلا على أيدي السياف^(٢).

(١) مثل طبعة ادم وتانرى لمؤلفات ديكارت، الجوانية ص ٩٨.

(٢) أذكر ونحن طلاب بعد إحساسنا بأن الأستاذ يرجع كل شئ إلى محمد عبده أننى كتبت له مرة على السبورة قبل أن يدخل "أحب محمد عبده ولكن حبي للإسلام أعظم".

لقد آن الأوان لجيلنا أن ينتقل من الإصلاح إلى النهضة حتى يمكن للأجيال اللاحقة الانتقال من النهضة إلى العقلانية الشاملة ثم من العقلانية الشاملة إلى الثورة الإجتماعية. ولا يعنى ذلك تتبع نفس المسار الذى أخذته الحضارة الأوروبية من الإصلاح الدينى فى القرن الخامس عشر إلى النهضة فى السادس عشر، إلى العقلانية فى السابع عشر، إلى الثورة الإجتماعية فى الثامن عشر إلى الإنقلاب الصناعى فى التاسع عشر، إلى التكنولوجيا فى القرن العشرين بل يعنى أن تركيز الجوانية على الإصلاح الدينى يمثل إحدى مراحل تطورنا التاريخى التى تتبعها مراحل أخرى تكون مهمة الأجيال القادمة الانتقال إليها. مهمة جيلنا هى الانتقال من محمد عبده إلى الأفغانى، ومن غاندى إلى جيفارا، ومن كونفوشيوس إلى ماوتسى تونج. وهناك حلقة مستمرة من محمد عبده إلى مصطفى عبد الرزاق إلى عثمان أمين إلى جيلنا^(١).

إن بإمكان الجوانية إحداث هذا الانتقال على المستوى العملى وذلك بنقدها كل المصادر والأشكال فى الممارسة الدينية ودعوتها إلى السلوك الإجتماعى. فالجوانية بإمكانها نقل الدين من العبادات إلى المعاملات ستارا وتغطية على أعمال السرقة والنهب والاستغلال والاحتكار والإضرار بالغير. فالدين إحساس بالمسئولية، ليس فقط تجاه الأبناء بل تجاه المجتمع ككل. فشرط الإيمان حسن معاملة الآخرين، وعدم الإضرار بمصالحهم واحترام الجار، والتودد للناس^(٢). والعمل الصالح هو أسمى عبادة وليس هز الرؤوس وتمتمة الشفتين، والقيام بالحركات. والعمل الصالح هو الذى يعود على الإنسان بالخير^(٣). إن الله لا ينال القرايين بل ينال الإنسان

(١) أهدى راند الجوانية خمسة من مؤلفاته إلى مصطفى عبد الرزاق. فأحصاء العلوم إلى روح الأستاذ الأكبر الفيلسوف الكامل المغفور له الشيخ مصطفى عبد الرزاق، ورسائله للدكتوراه بالفرنسية إلى أستاذ الجيل الشيخ مصطفى عبد الرزاق باشا العالم والمترجم والشارح لمحمد عبده، ورائد الفكر المصرى إلى روح أستاذ الفيلسوف الكامل الشيخ مصطفى عبده، صاحب الفضل الأول فى ظهور هذا الكتاب عن الأستاذ الإمام، وأضواء على الفلسفة الإسلامية المعاصرة إلى الذكرى الخالدة للأستاذ الذى أحببناه وقدرناه مصطفى عبد الرزاق أهدى هذه المحاولات بكل تواضع وحياء، مع فصل (السابع) عن حكمة مصطفى عبد الرزاق (ص ١١١ - ١٣٠)، وشيلر مهدى إلى روح أستاذ الفيلسوفين الراحلين مصطفى عبد الرزاق وإميل برييه.

(٢) يكثر راند الجوانية من الأمثلة التى توحى بذلك مثل : لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه، من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم جاره، من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه، رأس العقل بعد الإيمان بالله التودد للناس (ص ١٩٩).

(٣) كم من صائم مفطر، وكم من مفطر صائم، رب صائم ليس له من صومه إلا الجوع والعطش (١٦٣) «إن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم»، فمن كان يكفيه علق بعيره واصلاح طعامه؟ من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة إلى أن يدع طعامه وشرابه (١١٩)، أمن الإتصاف لهذا الدين أن يستغل شهر رمضان، شهر البر والإحسان لتعطيل مصالح العباد (ص ٧٨)؟ من يتهرب من مسؤوليته نحو أبنائه لا تتفقه صلاة ولا صوم ولا زكاة ولا حج (ص ٧٥).

الفضل والتقوى. وأسمى عبادة هي الثورة ضد الطغيان، وكلمة حق عند سلطان جائر. فالطاغي قد تكبر، والله هو الأكبر^(١).

إذا كان ما ترمى إليه الجوانية في النهاية هو التأكيد على أن الدين هو البعد الجوانى للإنسان، فإن الدين قد تم تفسيره على نحو مثالى وذلك لأن المثالية دعامة كل ثورة واعية^(٢). ولكن إذا ظل الدين كذلك فإن يكون اغترابا مالم يتخارج ويتحول إلى واقع اجتماعى وتفجير طاقته دون تسكينها أو تبخيرها أو تعويضها. إن مهمة جيلنا القضاء على هذا الاغتراب. وإذا كان الإنسان مشغولا بالاعتقاد فى الجوانية فإنه يكون أيضاً مشغولاً بالتغيير فى تطوير الجوانية، وإذا كان جوهر الدين هو الإيمان بالله وبالغيب فى الجوانية فإنه لدى جيلنا إيمان بالشعب وبالمصالح العامة. وإذا كانت المثالية الجوانية دعامة كل ثورة واعية وإصلاح مستفيد وكان شعارها "الأمر المعروف والنهي عن المنكر" فإن مهمة جيلنا تحقيق هذا الشعار.

٧- من الأخلاق الفردية إلى الأخلاق الاجتماعية

إن الجوانية أساساً نظرة خلقية للعالم. كما أن المثالية هى تعبير عن هذه النظرية الخلقية على مستوى المعرفة. وقد يكون علم الاخلاق هو أساس المعرفة والوجود على السواء. ولكن الاشكال هل القيم ترجع إلى المعرفة أو إلى الوجود؟ ولما كانت الجوانية نظرة مثالية للعالم فإن القيم فيها ظلت معرفية يضعها العقل الخالص، وليست وجودية تتأسس فى الوجود العام أو الإنسانى.

تبدأ الأخلاق الجوانية بالدفاع عن الأخلاق الإسلامية ودفع الشبهة عنها. فهى ليست أخلاقاً مستعارة من اليهودية أو المسيحية لأنها توحد بينهما على نحو أصيل كما أنها لا تعطى الخيار بين القرآن والسيف، فلا إكراه فى الدين. ولا ينقصها الضمير أو الوجدان لأنها أخلاق القلب السليم وأخلاق الفطرة. الأخلاق الإسلامية كأساس للتصور الإسلامى للعالم، أخلاق تقوم على العمل والمنفعة والوسط والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهنا تبدو الجوانية نظرة إسلامية وأخلاقاً إسلامية. وتكشف عن نفسها باعتبارها تصوراً دينياً للعالم على نحو تقليدى أعنى أفلاطونى أفلوطينى. وهو ما عرفناه فى تراثنا القديم عن الصوفية وعلى رأسهم الغزالى وعند مسكويه فى "تهذيب الأخلاق" وفى كتابتنا للسيرة النبوية ولتواريخ الصحابة. وهو ما يغلب عليه طابع الفخر الإعجاب، والدفاع والتقريض، وإبراز ما ينبغى أن

(١) أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر (١٩٦)، عدل ساعة خير من عبادة سنة (ص ١٤ ص ١٩٦)،

إن فضيلة العالم أعظم عند الله أجراً من الثور ينحره الظالم قربانا وزلقى (ص ١٢).

(٢) الجوانية ص ٢٥٣ - ٢٦٣.

يكون في حين أن علم الأخلاق يحلل القيم باعتبارها وقائع، ويحللها باعتبارها سلوكا في مجتمع معين ولحظة تاريخية معينة. وينتهي علم الأخلاق في النهاية إلى أن يكون فرعاً من العلوم الاجتماعية وبالأخص كفرع من علم السياسة باعتباره العلم الاجتماعي الشامل.

وتضع الجوانية أربع مسلمات تقوم عليها الأخلاق الجوانية وهي :

١- كرامة الإنسان. ولكن يظل السؤال الآتي قائماً : لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم ؟ لماذا سقط مبحث الإنسان وتم حصاره بين الطبيعات والالهيات ؟ ولما كانت الطبيعات إلهيات مقلوبة ظل تراثنا القديم إلهياً في محوره، رأسياً في تصوره. ولكن يبدو أن رائد الجوانية تصور أن حضارتنا قد خرجت عن مرحلتها الإلهية الراهنة إلى مرحلة إنسانية أخرى ابتدء من الإصلاح الديني إلى النهضة إلى العقلانية إلى التنوير. ونحن مازلنا وراء ذلك بالكثير.

٢- الحرية والشعور بالمسؤولية. فالإنسان حرية، والحرية مسؤولية والتزام، وكان الجوانية الخلقية تنهل من تراثنا الاعتزالي القديم. ولكن مهمة جيلنا هو تحديد وجهة المسؤولية تجاه الآخر أو الشعب وتجاه الوطن أو التاريخ.

٣- السعي محك الأخلاق. فالإنسان حر ومسئول وعامل. وهو ما يتضح في القرآن من تركيز على الجهاد والعمل، وكان الجوانية الأخلاقية أخلاق تحقيق ومجاهدة. ومهمة جيلنا هي تحديد مسار السعي وطريق الاجتهاد للمصلحة الخاصة أم للصالح العام، لأننا أم للآخر ؟ فكلنا نسعى ولكن تختلف السبل.

٤- حسن النية واستقامة الضمير. فلا شك أن العمل مرهون بالنية، والجهد مرهون بالقصد والهدف. ومهمة جيلنا تحديد مقصد الهدف، وغاية النية، ومحل التوجه ووجهته^(١).

فالمسلمات التي تقوم عليها الأخلاق الجوانية هي مجرد مسلمات صورية في حاجة إلى مضمون اجتماعي من متطلبات عصرنا.

وتعطي الجوانية تطبيقات أكثر للأخلاق الجوانية من حياة الرسول . جوهرها الإيمان والإخلاص والإحسان والإيثار. وأساسها الاعتقاد بكرامة الإنسان وحرية وإرادته. وهي أخلاق دينية تقوم على الوعظ والإرشاد أكثر من كونها علماً

(١) الجوانية، القيم الإنسانية في دعوة الرسول، ص ١٨٧ - ١٩٩

للأخلاق^(١) . كما تعطى تطبيقات لها فى فروسية الإمام . وتظهر الجوانية الأخلاقية فى خمس سمات^(٢) :

١- أخلاق الفروسية. فالجوانية الأخلاقية تقوم على شهامة النفس وعلى فروسية الروح أو روح الفروسية وهى روح الجدة ومناصرة الضعيف والدفاع عن المظلوم. ولكنها تظل أخلاقاً فردية وتكون مهمتها تحويلها إلى فروسية الشعوب التى تأبى الضيم والاحتلال والتى ترفض الظلم والطغيان.

٢- الضمير أو رصيد النفس. وهنا تبدو الرواقية من أنصار الضمير وجوداً وعدمًا.

٣- التزام الحد الوسط. فالأخلاق الجوانية أخلاق اتزان واعتدال وهو مالا تعطيه الحياة دائماً التى تتطلب أحياناً الحدة والتطرف والمغالاة. فكيف يكون هناك حد أوسط بين العدل والظلم، بين الحرية والطغيان بين الحق والباطل ؟

٤- بصر العين وبصر القلب. فالجوانية نظرية حسية فى المعرفة والأخلاق . ولكن هل يمكن للرؤية الباطنية الاكتفاء بذاتها والاستغناء عن الرؤية الخارجية؟

٥- الوعي المستتير. فالجوانية تهدف إلى خلق الوعي المستتير وتقوم عليه. ولكن لما كان كل وعى هو وعى بشئ فإن الوعي المستتير هو وعى إجتماعى بالضرورة.

والأخلاق الصوفية هى نموذج الأخلاق الجوانية ولكن على افتراض وجود ما يسمى بالصوفية الصحيحة . فإن التصوف بقيمه السلبية من صبر ورضا وتوكل وقناعة وهى ما يسمى بالمقامات أو بأحواله النفسية من صحو وسكر، وحضور وغيبة، وفقد ووجد، يتنافى مع القيم الإيجابية من عمل وجهاد ومثابرة ونضال ومقاومة . كما يتنافى مع تحليل العقل واستدلالاته. كما أنه يوقع فى وهم الاتحاد بين الواقع والمثال عن طريق الخيال دون أن يتحقق هذا الاتحاد بالفعل. لقد هدم الغزالي العقل ودعا إلى القلب. وهدم الشرع ودعا إلى التجرد. ونحن فى حياتنا فى أشد حاجة إلى العقل وإلى النظام. وكيف نقيم نظاماً على الغيبى فى حياتنا ونحن نعانى أشد ما نعانى من سيطرة الوهم والخرافة والأساطير ونترك أنفسنا فريسة الجن والشياطين ؟ صحيح أن أساس العمل هو النية والاخلاص، ولكن النية لا تكفى دون مضمون. وصحيح أن الحقوق هى الحقوق الإنسانية الجوانية ولكن مجرد اتباعها دون الحصول عليها هو تأكيد لمبدأ، وليس ممارسة لواقع. أما طريق الحب

(١) نفس المصدر ص ٢١٧ - ٢٢١ وكان يجب أن يأتى هذا الجزء قبل الامام والصوفية والغزالي.

(٢) د: وسه الامام من جوانية الإسلام، نفس المصدر ص ٢٠٠ - ٢٠٨.

الصوفى فإنه يلغى الفوارق بين الطبقات، ويمحو الفرق بين المستويات . وبالتالي تتوقف الحركة الاجتماعية التى تقوم على إثبات التفاوت فى مراتب الوجود. وهذا هو الفرق بين التصور الصوفى للعالم والتصور الشرعى له^(١).

مع أن الجوانية تهدف إلى إحداث ثورة إلا أنها ظلت فلسفة ثورة روحية مجتثة الجذور عن واقعها الاجتماعى. فكما غاب التمثيل العقلى غاب أيضاً التحليل الاجتماعى. فالجوانية صورة لتراثنا الصوفى ولأخلاق الضمير أكثر منها صورة لواقعنا الاجتماعى الحالى وقضايانا المصيرية. فى حين أن الغالب على جيلنا هو غرقنا إلى الأذنين فى قضايا البلاد المصيرية وعلى رأسها الاحتلال والتخلف وعدم تجنيد الجماهير. لقد نبئت الجوانية من الدين والأخلاق ولم تثبت من معاناة الواقع الاجتماعى. فكانت أقرب إلى مذهب التقوى أو القنوط منها إلى الثورة الاجتماعية. وكانت أقرب إلى التنوير الألمانى منها إلى التنوير الفرنسى^(٢).

إن نشأة الجوانية فى الريف المصرى أعطتها بساطة الريف، وبداهة الفلاح وفطرة الأمى. ولكنها لم تكشف عن مأسى الفلاح وفقره وضنكه وجهله ومرضه واستغلاله واستكانته وقدريته وسليبيته. لقد استطاعت الجوانية رؤية الجوانب المشرقة فى ريفنا. ولكنها لم تترك جوانبه المظلمة ، مما يدل على أن فلسفة التفاؤل المطلق، وفلسفة المثل العليا قد لا ترى العالم إلا من منظورها الخاص، وبالتالي تفسح المجال لفلسفات الفقر ولأيديولوجيات التغير الاجتماعى^(٣).

٨- من السياسة الأخلاقية إلى علم السياسة

وللجوانية ، كما هو الحال فى كل مذهب فلسفى، تطبيقات فى السياسة، سواء على المستوى العربى أو على المستوى الدولى^(٤). فالأمة العربية تحمل رسالة جوانية. وهى رسالة مثالية مؤمنة ثقافية جغرافية تقوم على كتاب مقدس. وهو ما يمكن أن يقال على رسالة كل شعب، وما يقوله الفلاسفة الروس عن روسيا المقدسة، وما يقوله ديغول عن فرنسا كما مثلتها جان دارك. فكل أمة لها رسالة مثالية، وكل أمة تؤمن بشئ، وترعى الثقافة، وتعتبر نفسها مركز النقل العالمى، وتقوم على كتاب مقدس، بالرغم مما بين الأمم الأخرى من تفاوت فى درجة العنصرية والأنانية والشعوبية.

(١) الجوانية فى أخلاق الصوفية ص ٢٠٩ - ٢١٣ وأيضاً: الجوانية الأخلاقية عند الغزالي ص ٢١٢ - ٢١٦، ص ٢٧٥ - ٢٩٢.

(٢) انظر كتابنا : لسنج : تربية الجنس البشرى، دار الثقافة، القاهرة ١٩٧٧.

(٣) انظر مقالنا : الفلاح فى الأمثال للعامة، قضايا معاصرة، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦ ج ١ ص ٢٦٩ - ٢٨٠.

(٤) الباب الأخير : فى رسالة الأمة للعربية ص ٢٢٥ - ٢٦٣.

ويتحدد مضمون الرسالة أولاً برعاية الكرامة الإنسانية، ونشر الروحية، وتدعيم الاشتراكية الديمقراطية التعاونية، وتأسيس الجامعة الإنسانية الشاملة. وهو أيضاً ما يمكن أن نقوله كل أمة على نفسها مادام الأمر لا يتجاوز وصف ما ينبغي أن يكون دون ما هو كائن. ويتحدد ثانياً بأنها رسالة الحق، فهي مثالية قولاً وعملاً. تقوم على التواصل بالحق المائل في الأخلاق والأدب والطبع العربي. وما من أمة إلا وتقول على نفسها كذلك حتى تقوم على العنصرية أو النازية أو الاستعمار. ويتحدد ثالثاً بأنها رسالة الخير المستمدة من هدى القرآن والحديث، وإصلاح الجوانب قبل البراني، وتأسيس الأخلاق الإنسانية المفتوحة. وهي رسالة كل أمة تلقت وحياً أو تستمد ثقافتها من تراث ديني تناولته يد الإصلاح والتطوير. وهي رابعاً رسالة الإسلام التي تقوم على اللغة والدين. وكل الأمم السامية قد قامت على هذه الرسالة، رسالة التوحيد، منذ حمورابي ونوح وإبراهيم حتى موسى وعيسى ومحمد.

فهذا هو ما يقوله فشته عن المانيا، ويجول عن فرنسا، ومازيني عن إيطاليا، ونكروما عن أفريقيا، وكونفوشيوس عن الصين، وبوذا عن الهند. وهي رسالة رائعة. ولكن أين قياس الواقع من هذا المثال؟ لا تختلف الأمم فيما بينها على المثال ولكنها تتأخر وتتطاحن وتتقاتل على واقع بعيد عن المثال، لا يمكن معرفته إلا من خلال علم السياسة. وما أسهل من تحديد الرسائل المثالية وما أصعب من تحقيقها بالفعل، ويظل السؤال قائماً وهو: من الذي سيربط الجرس في رقبة القط؟

والجوانية هي روح الاشتراكية العربية. والاشتراكية العربية تعبير عن المثالية في المجتمع في مقابل الواقعية فيه. وهنا تبدو الجوانية وكأنها تأصيل للاشتراكية العربية وتنظير لها على ما يفعل مفكرو السياسة ومبررو النظام. وتتمثل روح الاشتراكية في عشرة مبادئ: حق كل إنسان في السعادة، الغير هو نحن، تكافؤ الفرص، القضاء على الامتيازات، محو الطبقة، رفض سيطرة الحزب الواحد، الاشتراك والمشاركة، توزيع الدخل، الحرية، تطابق الاشتراكية مع الروح والعقل والطبيعة أي مع العلم والدين والتاريخ. وهي مبادئ صورية في حاجة إلى مضمون، مبادئ خلقية في حاجة إلى أوضاع سياسية تتحقق فيها. فحق كل إنسان في السعادة لا جدال فيه، ولكن ما مقياس السعادة؟ وما تعريفها؟ وهل هي واحدة أم تختلف باختلاف الأفراد والطبقات والمجتمعات؟ والغير هو نحن، هذا صحيح.. ولكن ماذا تعني نحن؟ هل نحن الطبقة أم نحن الصفوة أم نحن جماهير الشعب؟ وتكافؤ الفرص أيضاً لامراء فيه. ولكن هل نقطة البداية متكافئة؟ ألا يستلزم ذلك إلغاء الطبقة والوراثة؟ القضاء على الامتيازات ضروري ولكن لابد من تحديد كاف لها حتى لا يتحصل البعض منها ويعتبرها حقوقاً. ومحو الطبقة ضروري

أيضاً ولكن لابد من معرفة ماهى حدود التطبيقية المسموح بها فى مجتمع مثل المجتمع المصرى حيث متوسط الدخل السنوى للفرد الواحد حوالى ثلاثمائة وخمسين دولاراً سنوياً^(١). ورفض سيطرة الحزب الواحد هو أساس الديمقراطية، ولكن ماذا إذا كان حزب الجماهير الكادحة؟ والاشتراك والمشاركة أساس الحياة الاجتماعية ولا شك، ولكن طريقة المشاركة هى الأهم : فى الربح أم فى رأس المال أم فى العمل والجهد؟ وتوزيع الدخل حتمى، ولكن ما المقياس ؟ وما هو الفرق بين الحد الأعلى والحد الأدنى؟ والحرية مطلب الجميع، ولكن ما حدودها فى نظام معين وموقف تاريخى محدد؟ وتطابق الاشتراكية مع الروح والعقل والطبيعة بديهى، ولكن ألا يستغل ذلك لرفض الاشتراكية العلمية بناء على حكم مسبق بأنها اشتراكية مستوردة معارضة للروح والعقل والطبيعة كما يحدث فى هذه الأيام؟ إن الاشتراكية فى النهاية ليست موضوع تأملات أخلاقية بل هى موضوع علم السياسة. وليست عالماً من التمنيات بل هى نظام اجتماعى ممكن لشعب معين فى ظرف معين.

ويبدو أن هذا المجتمع الاشتراكى المنشود يكون للمثقفين فيه الدور الأول. والمثقفون هم الصفوة الذين تقوم الجامعات بتربيتهم وتنقيهم وإعدادهم لهذا الدور القيادى فى المجتمع الفاضل. فالمثقف يتألق فيه نور العقل، وهو القدوة الحسنة، وهو الذى تتركى شعوره بالمثل الأعلى، وهو الذى يوقظ أمتة. ولكن هل المثقفون هم حقاً قادة شعوبهم ؟ ألا ينتسب المثقفون إلى الطبقة المتوسطة التى تقود النضال القومى ولكن لحسابهم ولمكاسب طبقتهم؟ ألا ينتسب المثقفون إلى البرجوازية الصغيرة وإلى تطلعاتها ؟ ألا تقدر الجماهير إفراز قاداتها من قواعدها ؟ إن الصفوة المختارة تربيتها الجامعات التى كثرت كما وقلت كيفا والتى ضاعت منها تقاليدها وامحت شخصيتها المعنوية وقضى على استقلالها الإدارى والفكرى. فكيف بالجامعات وهى على هذا الحال تكون قادرة على إفراز الصفوة المختارة ؟ وهل دور الجامعة فى البلاد النامية هو تكوين الصفوة المختارة وتقديم المعارف أم قيادة الجماهير والقيام بعملية التثوير وصياغة الثقافة الوطنية من أجل تأسيس الأيديولوجية الشعبية^(٢). لقد حاولت السلطة الفصل بين الدور العلمى والدور الوطنى للجامعة حتى يخلو لها الجو السياسى تفعل فيه ما تشاء^(٣).

(١) كان هذا هو مستوى الدخل القومى للفرد فى ذلك الوقت

(٢) انظر مقالنا : رسالة الفكر فى قضايا معاصرة ج ١ ص ٢ - ١٦ وأيضاً "دور المثقف فى البلاد النامية" ص ١٧ - ٤١.

(٣) انظر : مقالنا "رسالة الجامعة"، نفس المصدر ٢٠٨ - ٢٣١، الطلبة والمشاركة فى العمل الوطنى"، ص ٢٢٣، "برنامج شباب وأعضاء هيئة التدريس" ص ٢٢٢ - ٢٣٦. "وإن قليس من حق السلطات الحاكمة أن تتدخل فى التعليم الجامعى فى ناحيته العلمية أو الفنية، لا يحق لها أن تعهد إلى أستاذ الجامعة تعليم بعض المبادئ المعينة دون بعضها الآخر أو أن تجعل منه داعية إلى مذهب بعينه =

إن النظرة الخلقية للسلاسة نظرة مثالية تخاطب وجدان العلماء أو وجدان الساسة. ولم تفلح حتى الآن في إيقاف أخطار القنبلة الذرية. ولكن مهمة جيلنا هو الانتقال من النظرة الخلقية للعلم إلى النظام السياسي الذي يعيش فيه العلم. وبالتالي فالنظام السياسي القائم على السلام والرافض للحرب والعدوان هو الذي يرشد العلم ويستعمله للصالح العام^(١).

إن عدم معارضة للجوانية للعلم، أعنى العلم الطبيعي، متعارض مع نظريتها في المعرفة القائمة على الحدس الصوفي اللهم إلا إذا كان المقصود علم الأخلاق. وحتى في هذه الحالة فعلم الأخلاق هو فرع من العلوم الاجتماعية وليس علماً مستقلاً. كما تتعارض مع إسقاط الواقع من الحساب واعتبار الشعور موضوعاً للعلم. وعلى أحسن الأحوال تفترض الجوانية ثنائية العلم : العلم الإنساني الذي تكون الجوانية نظريته، والعلم الطبيعي الذي يتناول الموضوعات الحسية والذي تكون الاتجاهات الشكلية والعدمية والوضعية والهدامة نظريته! فالعلم علماً. وهي الثنائية التقليدية التي حاول العلماء تجاوزها الآن والتي لا أساس لها في تراثنا القديم الذي جعل العلم علماً واحداً على مستويات مختلفة طبقاً لمراتب الوجود.

إن تأكيد الجوانية على وحدة الدين والعلم لهي قضية شعبية تظهر في عصور التخلف. فالمنهج واحد هو المنهج العلمي، والموضوع واحد وهو الواقع العريض سواء تناول الدين أو العلم أو الفلسفة أو الفن^(٢). وهذه الوحدة هي رسالة جيلنا.

٩- من النقد الاجتماعي إلى الثورة الوطنية

إن الجوانية تحتوي في ذاتها على إمكانية الانتقال من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي وذلك لأنها "أصول عقيدة وفلسفة ثورة". فهي تضم معاً أصول النظر ومناهج العمل أو كما يقول القدماء هي علم الأصول، أصول الدين وأصول الفقه. ولكن ظلت الجوانية تقوم أكثر على محورها الأول أعنى تأسيس النظر وتأسيس العقيدة دون بيان مناهج التحقيق ووسائل التطبيق. لذلك ظلت داخل الوعي الفردي ولم تنتقل بعد إلى الوعي الاجتماعي. في حين أن الذاتية عند إقبال، وهو أحد رواد الجوانية، تشمل هذين الجانبين: الذاتية الفردية، وهو الإنسان والذاتية

= أو مبشراً لعقيدة مفروضة بل ينبغي أن تترك التعليم الجامعي مفتوحاً لجميع التيارات الفكرية والشعورية مستقبلاً لجميع المطامح البعيدة الصادرة عن الأمة بحيث يكون معبراً عن هموم عصرنا وشكوكه وآماله وأحلامه تعبيراً بعيداً عن أهواء الساعة ومنازعات السياسة ومعارك الصحافة وصخب الشارع"، نحو جامعات أفضل ص ٢٤.

(١) هل العلم صديق للإنسان ؟ الجوانية ص ٥٦ - ٥٩.

(٢) نفس المصدر ص ١١٠.

الجماعية، وهى الأمة. ولقد كان الوعى الفردى أهم ما يشغل الرواد الأوائل للجوانية، "لئن يهدى الله إليك رجلا واحدا خير لك من الدنيا وما فيها". وقد أن الأوان لجيلنا أن ينقلها من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى بعد أن ظهرت المشكلة الاجتماعية فى أعنى صورها فى التفاوت بين الفقراء والأغنياء، وفى مشاكل الفقر والثراء.

وإذا كانت الجوانية نظام إمكانيات فإنها يمكن أن تصبح بعد تطويرها مناهج للتحقيق. فالإمكانية مشروع بل هو إمكان قد تحقق فى إحدى مستوياته. ويتحرك ويتطور كى يحقق مستوى آخر. إن الواقع، فى مقابل الممكن، لا يعنى التسليم بالأمر الواقع ورفض كل إمكانية بل يعنى إمكانية قد تحققت فى إحدى درجاتها من أجل تحقيق درجات أخرى^(١).

وإذا كانت الجوانية نداء للشباب لحماسته وإقدامه فإن مهمة جيلنا تحويل هذا النداء إلى تنظيم فعلى يجتمع فيه الشباب لممارسة دوره فى عملية التغيير الاجتماعى. فلا يكفى توجيه نداء للشباب : "أيها الشباب، قدروا شبابكم وانتفعوا به" بل تكوين خلايا يتربى بداخلها الشباب وتأسيس حزب يقوم الشباب من خلاله بدورهم.

يمكن للجوانية أن تتحول إلى فلسفة ثورة خاصة، وأنها تفسر البيت المشهور بشكسبير على لسان هاملت تفسيراً ثورياً "أكون أم لا نكون" على أنه "أسكت أم أثور". ويمكن لجيلنا أن يسير على هذا العنوان: طغيان أم حرية ؟ إحتلال أم استقلال ؟ تخلف أم تقدم^(٢) ؟

وإذا كانت الجوانية تشمل مرحلتين : مرحلة الاحتجاج ومرحلة البناء فإن مهمة جيلنا تطوير الاحتجاج إلى نقد اجتماعى شامل لمظاهر التخلف فى حياتنا ثم بناء الثقافة الوطنية والأيدىولوجية الثورية التى بإمكانها القضاء على مظهر التخلف وتحقيق التقدم. وإن ما عرف به أستاذنا "بفتح الأقواس" إن هو إلا توجيه الجوانية للنقد الاجتماعى، وأن هذه الأقواس المفتوحة ليست خارج الموضوع بل هى فى صميم الموضوع، وهى ما تبقى فى الوعى حتى لو نسينا الموضوع ذاته. فتطبيقات الجوانية على مصر تخاطب وجداننا وتدفعنا إلى الحركة أكثر مما فى الجوانية كنظرية. الجوانية إذن قادرة على أن تتحول إلى نقد اجتماعى لواقعنا المعاصر. وإن مهمة جيلنا الآن هو جعل هذه الأقواس المفتوحة الهدف النهائى لرسالة الفكر. إن باستطاعة الجوانية أن تتحول من مجرد نقد اجتماعى ساخر إلى ثورة وطنية

(١) الجوانية ص ٢٢ : ٢٤.

(٢) نفس المصدر ص ٨٣.

شاملة فى الفكر والواقع، فى الثقافة والمجتمع. فإذا كان الاستعمار الثقافى أخطر من الاستعمار السياسى فإن مهمة الجوانية إذن هى نقد لمظاهر الاستعمار الثقافى فى البلاد، ونقد التبعية للغرب وللتقليد له، وللتفكير بمفاهيمه وتصورات^(١). وإذا كانت الجوانية ترى أن الإصلاح يبدأ بالتعليم والتنقيف أى الإصلاح على نمط التنوير الأوروبى، وهو أيضا ما دعت إليه الليبرالية المصرية منذ أوائل هذا القرن، فإن مهمة جيلنا هو إحداث تغيير فى النظم الاجتماعية والسياسية يوازى التعليم والتنقيف وإلا ضاع أثر التعليم إلا عند القلة القليلة من القديسين والشهداء.^(٢)

إن الحديث عن تداخل العلاقات الاجتماعية فى حياتنا، وانقطاع اليوم بزيارات ثقيلة مفاجئة من غير موعد وكأن حياة الإنسان مجرد مصب لما يحدث فى علاقاتنا الاجتماعية هو راجع أساسا لعدم إحساسنا بالزمن وبقيمة الوقت وبقصر العمر، ولعدم ارتباطنا فيما بيننا بقضية أو بهدف قومى تمحى أمامه كل التراهمات^(٣).

أن تحليل الكبت والحرمان فى حياتنا المعاصرة لنتاج عن وجود ثلاث محرمات فى حياتنا : الله والسلطة والجنس حتى ضاعت الطبيعية فى علاقة الرجل بالمرأة ، والحاكم بالمحكوم والخالق بالمخلوق. وغلب عليها الزلقى والنفاق أو الخوف والجبن أو التملق والمداينة^(٤).

أن نقد الألقاب فى حياتنا المعاصرة هو رفض لكل مظاهر التسلط فيها، وتعبير عن الديمقراطية. فقد نشأت الألقاب فى عصور التخلف والانحطاط بعد تأليه الأمراء والحكام. فى حين أن الرسول كان يدعو نفسه محمد بن عبد الله، وينعت القياصرة بأسمائهم "من محمد بن عبد الله نبي الله إلى كسرى بن هرمز ملك الفرس"^(٥).

ويتعدى النقد الاجتماعى إلى النقد السياسى، نقد أوضاع الفقر والغنى وامتيازات الأقليات. فتبديد الأغنياء للدخل القومى بتهريبه إلى الخارج عن طريق السياحة وإيداع الودائع فى البنوك الخارجية هو نهب للدخل القومى^(٦). ووجود

(١) الجوانية ص ٣٧، ص ٣٨.

(٢) نفس المصدر ص ٨١.

(٣) نفس المصدر ص ٨٧.

(٤) نفس المصدر ص ٨٦.

(٥) نفس المصدر ص ١٠٤.

(٦) نفس المصدر ص ٩٢ ويتبين لنا عندئذ أن مشكلة الفقر فى مصر مثلا مردها فى رأى إسماعيل صدقى باشا إلى قلة الإنتاج وضالة الثروة وازدحام السكان فى أكثر القرى المصرية ازحاما شديدا مروعا=

أغنياء وفقراء في نفس الأمة، وإقامة سياسة للأجور تركز على الوضع الطبقي في البلاد، وغياب المجتمع المترابط كل ذلك يجعل الجوانية قادرة على نقد النظام السياسي والاقتصادي للبلاد، وعلى أن تكون سياسة وطنية بإمكانها إنكفاء الروح القومية التي تقتضي رفض الامتيازات الأجنبية وعدم مساواة المواطنين من الأجانب في الحقوق والواجبات ومثولهم أمام نفس القضاء^(١). كما تنقد الجوانية كل النظم الفاشية لأنها نظم ديكتاتورية. فالجوانية تؤكد الحرية الفردية والديموقراطية السياسية^(٢). ولا تنسى الجوانية تعمير البلاد وتوجيه الجهود نحوه فإن تعمير البلاد لأفضل بكثير من السعي وراء المناصب الوزارية. ومن يشق قناة، ويبني جسرا أو يفلح أرضا لهو خير للبلاد ممن يدير الأمر من على مكتبه وكأن الصين هي خير بلد تتحقق فيه الجوانية^(٣).

إن الاشارات القليلة إلى الثورة المعاصرة لا تبين أن الجوانية قد استطاعت أن تصبح أيديولوجية الثورة العربية المعاصرة. فارتباط الجوانية بترائثا الصوفي في الماضي، واعدادنا نحو حياة الوعي في المستقبل لا تكفي لأن تصبح فلسفة ثورة. وتركيزها على المثل الأعلى باعتباره القوة المحركة للتاريخ، وعلى الحل الغائية أقرب إلى التربية الوطنية والإعداد القومي للشعوب كما فعل الأفغاني وإقبال وفشته. بل إنه ليخشى أن تكون الجوانية قد وقعت في الارتباط العرضي بالثورة المصرية ومحاولة تقريرها. ونحن نعلم أن الثورة المصرية في بدايتها وعلى طول مسارها لم تكن تهدف بأية حال إلى إقامة فلسفة في الوعي أو إنكفاء للضمير. إن هذا الربط الهامشي للجوانية بالثورة المصرية قد يكون مضادا لأصول العقيدة الجوانية ذاتها وفلسفة ثورتها. إن الاستشهاد بالمثالية الثورية في الثورة المصرية لهو اكتفاء بمستوى القول وإعلان النوايا وإطلاق الشعارات دون الاقتراب من مستوى التحقيق مع أن الجوانية فلسفة الإمكانيات المتحققة ومثالية العمل^(٤). بل تصبح أقوال مفجر الثورة المصرية شعارا لدى رائد الجوانية^(٥).

= لا مثل له في أي بلد من بلدان العالمين. ويتضح لنا أخيرا أن حل تلك المشكلة يتطلب استصلاح الأراضي وإنشاء المدن والإكثار من الصناعات وزيادة الإنتاج والثروات.

(١) نفس المصدر ص ١٠٧، ٩٩.

(٢) نفس المصدر ص ١٠٩ وأيضا ص ١٠، ص ٢٣.

(٣) نفس المصدر ص ٩٣.

(٤) نفس المصدر ص ١٤٤ - ١٤٥.

(٥) هو قول الرئيس جمال عبد الناصر "إن نصف الطريق مرهون بما يقوم به أصحاب الفكر في شرح مفاهيم الثورة ومفاهيم المجتمع الذي نحن بصدد بنائه" ص ٢٤٠ ونذكر ونحن طلاب أننا قد عينا على أستاذنا تبرعه بثمان مائتي نسخة من "مشروع السلام الدائم" لجهود الثورة بعد أزمة مارس ١٩٥٤ وبيان نشره في الصحف يشكر جهود الثورة المصرية في الداخل والخارج. وقصصنا البيان-

إن تأصيل الجوانية وتحويلها إلى أيديولوجية الثورة العربية المعاصرة يتم بالرجوع إلى ثقافة الشعب وتراثه وأمثاله وإعادة بناء ذلك كله طبقاً لواقعه ومقتضيات عصره ومتطلبات حياته.

١٠ - من عالمية الثقافة إلى التمايز الحضارى

ويبدو أن الجوانية هي مشروع الإنسانية كلها، ومبغى الحضارات على شتى أنواعها. وهذا صحيح من حيث أنها تمثل تقدماً في كل حضارة تمر بمرحلة الصور والأشكال وضياح الجوهر والمضمون. ولكن الأشكال هو تفاوت الحضارات في المرحلة التاريخية التي تمر بها كل منها. فكل حضارة دائرة مكتملة لها حياتها، بناء ومساراً، ومتميزة عن غيرها، وتختلف عنها في لحظتها التاريخية. فعالمية الثقافة إدعاء روجه الغرب لنشر ثقافته خارج حدوده "وتغريب" كل الشعوب بما فيها شعوبنا. وهو ما سماه معاصروننا "الاستغراب" أى سيطرة الغرب بمفاهيمه ومدارسه ولغته على ثقافتنا ورؤيتنا لتراثنا، وإحساس منا بالنقص تجاه الغير، وادعاء الحداثة والمعاصرة.

إن موقف الجوانية الحضارى يظهر فيه هذا اللبس بين عالمية الثقافة ونوعية الحضارة. وكان من جراء ذلك أن تتأثرات المراجع والإشارات من إنجلز والغزالي في نفس الوقت مادامت كلها ساعات بين الكتب للبحث عما تريده الجوانية وترك ما لا تريده. يستعمل إنجلز لنفس المذاهب دون استعماله لنقد المثالية، والجوانية إحدى صورها. ويتم استعمال المؤلفين مرة شرقاً ومرة غرباً حسب الهوى، بعد إخراجهم من موقفه الحضارى أو موقعه التاريخي.

يتداخل التراثان الإسلامى والغربى فى حين أن كلا منهما يمثل حضارة متميزة لها بناؤها ومسارها. فتراثا القديم ليس من فلسفة العصر الوسيط لأنه يمثل عصرنا الذهبى الأول، وهو وسيط بالنسبة للغربيين، وكلاسيكى بالنسبة لنا. والدعوى بأن حضارة القديم إنسانية إسقاط من الحضارة الغربية وذلك لأن حضارتنا القديمة مركزة حول الله Théocentrique ولم تغير محورها بعد كي تتمركز حول الإنسان Anthropocentrique^(١). كان يمكن للجوانية أن تطور

=ولصقناه على السبورة وبروزناه وكتبنا تحته الآية القرآنية «الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيماناً، وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل» أنظر أيضاً أهمية الفلسفة فى الثورة المصرية فى فلسفة الثورة لجمال عبد الناصر. فى ديكارت ص ١٥ - ٢٦ وفى Lights الفصل الأخير "أيديولوجية العربية المعاصرة" ص ١٨٣ - ١٩٠.

Lights on, P 13 - 25.

(١)

تراثا القديم وهو مازال يحيا فينا وبوجه سلوكنا . ولكن عدم الاختيار بين تياراته جعلها هائلة إلا من استقرارها أحيانا على التراث الصوفى^(١).

أ - موقفنا من التراث القديم

فبالنسبة لتراثا القديم تركت الجوانية كثيرا من مظاهر الإبداع فيه دون البحث عن دلالاته من أنه يجيب على أسئلة كثيرة في عقليتنا المعاصرة. فنشر "إحصاء العلوم" للفارابى يشير إلى أن بداية العلم فى تراثنا هو علم اللسان على ما يقول علم اللغة العام الآن^(٢) . كما يبين أن العلم الطبيعى والعلم الإلهى علم واحد وأن دراسة الطبيعة ودراسة الله هى نفس الدراسة على غير ما هو حادث فى حياتنا الآن بالتفرقة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية. كما يبين أن علم الكلام وعلم الفقه والعلم المدنى علم واحد أى أن أصول النظر التى يضعها علم الكلام وأصول العمل التى يضعها علم الفقه كلاهما علم واحد هو العلم المدنى علم السياسة والاقتصاد بلغتنا المعاصرة. كما أن "تلخيص ما بعد الطبيعة" لابن رشد كان يمكن أن يبين كيف استطاع فلاسفتنا القدامى تمثل تراث الغير وإعادة صياغته والتعبير من خلاله عن تصورهم الخاص للعالم دون تبعية أو تقليد^(٣). وكان يمكن إيجاد دلالة أكثر على محاولة الفارابى الجمع بين رأى الحكمين وكيف أنه استطاع أن يعبر عن التصور الإسلامى المتكامل الذى يجمع بين المثال والواقع، وبين الصورى والمادى، وبين العقل والحسى من خلال تراث الغير. فمحاولة الفارابى تأليف غير مباشر فى صورة شرح التراث اليونانى. كما كان يمكن تحليل آراء أهل المدينة الفاضلة وبيان خطورتها على حياتنا المعاصرة وذلك بتأليفها الملك النبى الفيلسوف أكمل البشر، وتأسيسه للتصور الهرمى للعالم وللمجتمع الطبقي. كان يمكن أخذ موقف بالنسبة لنظرية الفيض أو الصدور عند ابن سينا وبيان خطرهما على العقل وعلى الوجود وعلى الأخلاق وعلى السياسة. فهى نظرية إشراقية فى المعرفة تقوم على مراتب الوجود، وعلى أولوية الفضائل النظرية على العلمية، وعلى شرعية المجتمع الطبقي وحكم الفرد المطلق. كما كان يمكن إبراز مواطن الأصالة فى تراثنا وتطويرها مثل نظريات ابن رشد فى قدم المادة والتطور والكمون والقول بإله لا ذات له ولا يعلم الجزئيات، والقول بعقل كلى لا شخصى

(١) يقول مثلا "ان فلاسفة العرب قرييون منا، وما يزالون يحيون فينا، ولن نتخلص من تاريخنا مهما أنكرناه، كما لا يستطيع الإنسان أن ينخلع عن حياته السابقة مهما حاول أن ينسى ماضيه"، شخصيات ... ص ٥١.

(٢) الفارابى: إحصاء العلوم، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٤٩

(٣) ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة، مصطفى البابى الحلبى، القاهرة ١٩٥٨

وبفناء النفس الفردية^(١). كان يمكن البداية من توحيد القدماء بين الفلسفة والدين والدفاع عن اتفاق الحكمة والشرعية، والعقل والنقل حتى نقضى على مظاهر الغيب والخرافة في حياتنا المعاصرة. ولكن الاضطراب في فهم تراثنا القديم والتذبذب بين الغزالي وابن رشد وعدم إعطاء الأولوية على أحد الجوانب في تراثنا القديم، وهو ما نحن في حاجة إليه، جعل الجوانب قاصرة عن أن تكون نظرية في التاريخ.

وقد استطاعت الجوانب في تعاملها مع تراثنا القديم أن تبين أثره في الحضارة الغربية، وهي حقيقة تاريخية يذكرها المستشرقون على نحو تاريخي وتذكرها الجوانب على نحو قومي إعتزازاً بعظمة الأجداد. فالدعوة إلى البحث عن أثر الحضارة الإسلامية في النهضة الأوروبية لها ما يبررها من التاريخ مثل أثر الغزالي على المفكرين اليهود والمسيحيين الأسبان. فقد درس الراهب رامون مارنى آثار العرب، واقتبس آراء الغزالي. كذلك درس البرتوس ماجنوس آراء الغزالي. كما درس ابن رشد، وسيطرت آراؤه على جامعات أوروبا عامة وإيطاليا خاصة وفي مقدمتها جامعة بادو^(٢). إن بيان أثر الفلسفة الإسلامية على الفكر الغربى موضوع نحب أن نتحدث فيه ونحن في الغرب تأكيداً لذاتيتنا وبناء على طلب حضارة تقوم على الشعبوية^(٣).

وقد استعملت الجوانب التراث الغربى لإبراز ما يماثله في حركاتنا الإصلاحية الحديثة أو في تراثنا القديم دون أن تقول صراحة إننا سباقون على الغرب في اكتشاف فلسفاته ولو أن ذلك مفهوم ضمناً. فما أفرحنا عندما نرى في محمد عبده برجسون وحدسه وحرية الداخلية ودينه الصوفى وجهده الميتافيزيقى وتعريفه لمقياس الفلسفة بتعدد الأفكار وبساطة مبدئها. أو نرى فيه برجماتية شيلر ونزعة الإنسانية أو روح الدقة عند بسكال أو بساطة ديكارت وأفكاره الواضحة المتميزة أو تربية سبنسر أو مناقشات لوثر وكالفن عن القدرية والجبر والاختيار أو الحرية عند اسبينوزا أو التاريخ عند بوسويه أو الفطرة الخيرة عند روسو أو الإخلاقية عند كانط أو الجدل عند هيجل. وما أسعدنا بثقافتنا الغربية عندما نرجع حركاتنا الإصلاحية إلى قواميس الفلسفة الغربية ودراساتها ومنطقها وعلومها وحضارتها.

(١) شخصيات ومذاهب فلسفية ص، الأتجلو المصرية، القاهرة ١٩

(٢) الجوانب ص ١٠٢.

(٣) المحاضرة الثالثة تركز على أثر إحصاء العلوم للفارابى والشفاء لابن سينا. وأيضاً آثار الفلسفة الإسلامية فى الفلسفتين المسيحية واليهودية فى "شخصيات ومذاهب فلسفية" 65 - P.47، Lights on...، وأيضاً أثر ابن سينا فى الغرب فى "محاولات فلسفية" ص ١٥٩ - ١٦٩ وبين إنبة ابن سينا وكوجيتو ديكتا، نفس المصدر ص ١٧٠ - ١٨١.

ب- موقفنا من التراث الغربى

وكما لم تحسن الجوانية الاختيار فى تراثنا القديم وظلت متنبذة بين الغزالي وابن رشد فإنها أيضا لم تحسن الاختيار فى تعاملها مع الحضارة الغربية . فأتارت مشاكله وهى ليست مشاكلنا مثل مخاطر العلم والمادية والشك والعدمية والإلحاد مع أن كل هذه المسائل لا تتمثل خطراً فى حياتنا . وروجت للمثالية الغربية ابتداء من ديكارت وكانط ثم لفلسفات الشعور مثل برجسون ولانزعات العملية الإنسانية مثل شيلر . وبالرغم مما تستطيع المثالية أن تقدمه لنا فيما يتعلق بتفسيرنا العقلانى للدين، وهو ما كان موجوداً قديماً عند المعتزلة، إلا أن الهجوم على المادية والوضعية لا يعبر عن موقفنا الحضارى . فنحن فى حاجة إلى إعطاء المادة أكبر قدر ممكن من الاعتبار والاستقلال . فما زلنا نراها روحاً أو من فعل الروح، كما أننا فى حاجة إلى الوضعية حتى تخفف من حدة عقليتنا الإنشائية وفكرنا الخطابى^(١) . إن الإعجاب بالمثالية الغربية يصل إلى حد إغفال سلبياتها تماماً سواء فى المعرفة أو فى الوجود أو فى الأخلاق أو فى السياسة^(٢) . فقد تسببت ثنائية النفس والبدن عند ديكارت فى ضياع وحدة الوعى الأوربى فيما بعد، وانفصامه بين المثالية والواقع، بين الصورية والتجريبية، بين العقلانية والحسية ودون أن تنفع محاولات الرتق عند كانط والكانطيين حتى محاولة هوسرل الأخيرة بضمهما معا فى بؤرة الشعور . ولقد آن الأوان للانتقال من ديكارت لاسبينوزا، ومن كانط لهيجل، ومن فيلسوف الثنائية إلى فيلسوف الوحدة، ومن فيلسوف الثبات إلى فيلسوف الحركة حتى نقضى على الثنائية والثبات فى شعورنا القومى ، ونحقق الوحدة التى نصبو إليها فى حياتنا الخلقية والاجتماعية والسياسية . لقد جعل ديكارت العالم حركة ، وبالتالى قضى على صلابته ومقاومته وحوله إلى مفاهيم رياضية . كما جعل أول ما يبدو فى النفس هو الله وليس وجود الإنسان والآخرين وفى العالم، وكأن الله هو الضامن لصحة العلم ولصدق القضايا، وهو الضامن لقانون الأخلاق . ولكن الأدهى من ذلك كله الأخلاق المؤقتة واستثناء العقائد والكنيسة ورجال الدين والعبادات والعرف والتقاليد والنظم السياسية من منهج الوضوح والتميز . فإذا سئل عن الدين ابتسم وقال " أنا على دين مليكى " ثم أضاف " وعلى دين مرضعتى ! " وقوله فى جاليليو " أنت تعلم طبعاً أن جاليليو قد وضع مرة أخرى فى قبضة مفتش العقيدة وأن رأيه عن حركة الأرض قد صدر الحكم بمروقه عن الدين . ومع أنى أعتقد أن آرائى قائمة على براهين

(١) انظر الهجوم على الوجودية والوضعية فى "ديكارت" ص ١٦-١٧ .

(٢) بلغ من أعجاب رائد الجوانية أن ترجم له : "التأملات فى الفلسفة الأولى"، ولها طبعات عدة فى سنوات ١٩٥١/٥٦/٦٥/٦٩ . أنظر أيضاً هيوم، فى "شخصيات ومذاهب فلسفية"، "مبادئ الفلسفة"، ١٩٦٠ وكتب "ديكارت" بوله طبعات عدة فى سنوات ١٩٤٢/٤٦/٥٣/٥٧/٦٥/٦٩ "ورواد المثالية الغربية" ١٩٦٧ .

يقينية جدا وبديهية جدا فلست مع تلك راغبا على الإطلاق أن أدلى بها معارضا سلطة الكنيسة". مهمة جيلنا هي الانتقال من ديكارت لاسينوزا، من "التأملات" إلى "رسالة في اللاهوت والسياسة" حيث طبق اسينوزا منهج الوضوح والتميز فيما استتاه ديكارت منها، الدين والسياسة^(١).

إن الاعجاب بكانط وتعاطف رائد الجوانية معه هذا التعاطف الذى يتوحد فيه الرائد بالرائد حتى تمحي كل مسافة بينها ضرورة للرؤية النقدية جعله بفضل الجانب الثابت في المثالية الترنسندنتالية والطابع التركيبى الآلى للذهن وغياب العالم مع حضور السماء المرصعة بالنجوم والقانون الخلقى فى النفس، والوقوع فى بعض التصورات الشعورية السائدة فى الغرب بالنسبة لتصنيف البشر إلى أجناس طبقاً للون البشرة على ما هو معروف فى فلسفة كانط فى التاريخ^(٢).

وإذا كانت الجوانية تهدف فى نهاية الأمر إلى البحث عن فلسفة توقظ أمة فإن نماذجها ظلت أسيرة الوعي الفردى دون أن تتحول إلى ثقافة وطنية أو أيديولوجية قومية^(٣). فتعريف أرسطو للفضيلة بأنها وسط بين طرفين وإيراز قيمة الاعتدال لا تكفى لتأسيس فلسفة ثورة. بل إن التتوير هو مقدمة الثورة وشرطها الأول. ومهمة جيلنا هي فى الانتقال من رواد المثالية إلى فلاسفة التتوير، إلى فولتير وروسو ودالمبير وديدور. وإن ما يخدم ثقافتنا اليوم ليس ترجمة "مبادئ الفلسفة" أو "التأملات" بل ترجمة "دائرة المعارف الفلسفية" رائدة الثورة الفرنسية.

إن مهمة جيلنا أيضا هو الانتقال من كانط إلى هيجل من "السلام الدائم" إلى "الدولة"، ومن كانط إلى فشته، من فيلسوف السماء المرصعة بالنجوم إلى فيلسوف الأرض المحتلة، فيلسوف المقاومة، فيلسوف الاقتصاد الموجه للدولة المتحررة.

(١) انظر ترجمتنا لاسينوزا : رسالة فى اللا رت والسياسة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣.
(٢) ترجم رائد الجوانية لكانط "مشروع السلام الدائم" كما ترجم أخيراً كتاب بوترو عن كانط. الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٦، الجوانية ص ٢٥٣.

(٣) "ألا توجد فلسفة حياة تجاوز الحدود الضيقة حدود المذاهب المغلقة التى تدرس فى الكتب والجامعات، فيرتد أثرها إلى الشعب وإلى الجماهير؟ وبعبارة أخرى : ألا توجد فلسفة تضع لنا مبادئ عامة لتربية جديدة، فتوقظ الشعور الوطنى فى أبناء الأمة، وتجعلهم يلبون الضيم والمذلة، ويحققون حياة الحرية والكرامة؟" الجوانية ص ٤٧ وقد كان ذلك أيضا مطمح مصطفى عبد الرزاق، "وراعنى فى هذا المجلس أن الحديث كله كان يدور على مسألة من المسائل الدقيقة التى كانت تشغل بال الناس فى مصر، وهى البحث عن أنجح الوسائل لتغذية الحركة الوطنية وتنمية الوعي القومى بغية التخلص من الحكم الأجنبى وتحقيق الاستقلال التام ... إتنا نريد فلسفة توقظ فينا الوعي القومى العالى، وتبث فى شبابنا روح الكفاح لإحلاء العاصيين عن بلادنا" .. نفس المصدر ص ٥٠.

وإذا كانت الجوانية مثالية عمل وبدأت بالفعل من يقظة الوعي القومي ضد المحتل البريطاني فإنها بدأت بشيلر متبئاً بسقوط الامبراطورية البريطانية وهو ما كان يزكى الشعور القومي لدينا ونحن نعاني من نير الاحتلال. ولكن النزعة الإنسانية للبرجماتية قد لا تكفي حالياً بعد أن تحررنا وطنياً من الاحتلال البريطاني، وبدأنا عملية التحرر الاجتماعي ربما نكون في حاجة إلى تأسيس نقد اجتماعي، وبالتالي فإن مهمة جيانا هي الانتقال من شيلر إلى ماركس في إطار مرحلة التنوير^(١).

إن مهمة جيانا هي إعادة الاختيار بين الفلاسفة الأوربيين طبقاً لما يمليه موقفنا الحضاري، فالاستشهاد بياسبرز على فكرة الغير بالنسبة لنا نستشهد به على عقم المثالية في السياسة الغربية وكيف أنها لم تستطع الوقوف أمام الرجعية والاستعمار والنازية. يهاجم العلم وليس ذلك موقفنا، ويهدم الماركسية والفرويدية وليس ذلك في مصلحتنا. فنحن نعيد بناء العقلية العلمية كي نقضى على الخرافة والأسطورة. ونؤسس نقداً اجتماعياً، ونحرر أنفسنا من مظاهر الكبت والحرمان^(٢). فإذا كان المجتمع الأوربي قد كفر بالتاريخ وفي حاجة إلى الله فإننا في حاجة إلى التاريخ دون غيره^(٣). وإذا كان ياسبرز يريد بناء مجتمعه على الروح فإن مجتمعنا يعاني من سيطرة الروح وغياب ترشيد المادة. وإذا كان ياسبرز يود إقامة

(١) "قد دعاني إلى الاهتمام بفلسفة شيلر باعثنان مختلفان : أحدهما يمتد إلى شعوري القومي. فقبل سنة ١٩٣٥ ، وكان الصراع بيننا وبين الاحتلال الإنجليزي على أشده، وقع في يدي كتاب صغير ذو عنوان جذاب : "مستقبل الامبراطورية البريطانية". أما مؤلف الكتاب - وهو شيلر - فلم أكن أعرف اسمه، ولا قرأت له شيئاً، ولكن عنوان الكتاب أغرائني بقراءته في شوق ولهفة، فأخذت ألتهمه، لتهاماً في جلسة واحدة. والمهم أن وجدت مؤلفه الإنجليزي يتبأ فيه بما أكد حدسي وحقق مرغوبي من قرب انهيار الامبراطورية البريطانية .. وطبيعي أنني لرتحت كل الارتياح لهذه الفكرة إذ وجدت فيها بشيراً بالفرج القريب وأملًا في زوال الغمة المزمنة بتقلص ظل الاستعمار البريطاني الذي جثم على صدورنا ربحاً من الزمان فأذل كبريانا الوطني وأهدر كرامتنا القومية" شيلر ص ٧ - ٨.

انظر أيضاً: L'Humanisme de F.C.S. Schiller, Bulletin of the Faculty of Arts, Vol IV. Part II, Le Caire 1936.

(٢) يقول راند الجوانية : "كارل ياسبرز فيلسوف ألماني معاصر ورسول من رسل الوعي الإنساني ومفكر من مفكري الجوانية المفتوحة، ورائد من رواد الحرية المستتيرة وقف في وجه الطغيان، ذاذا عن كرامة الإنسان مندداً بضلال العصر، مجاهداً في سبيل السلام"، كارل ياسبرز: مستقبل الإنسانية ص ٧ . الدار القومية ١٩٦٣.

(٣) "ولم يعد هناك شيء فوق الإنسان، بعد أن وضعوه في مكان الله، وأضحى التاريخ لا الله هو الحاكم الأعلى"، العقل والخرق في عصرنا ص ٢٣ - ١٤.

سلام اجتماعي على فكرة التواصل فإن مجتمعنا يتحرك بالصراع بين الأضداد ويتفجير المتناقضات^(١).

وإذا كانت الجوانية تعجب بكل فيلسوف بلا استثناء، ويمنعها منهج الحب المسبق من النقد وبيان العيوب فإنها رأت في هيدجر أيضاً ما يجب التعريف به في عالمنا العربي بالرغم من أنه فيلسوف معقد متوجع، يشعر بفراغ روحى عميق، ملئ بالغرابة والنفور، مبطئ في عرض الأفكار، متكلف متفهيق في عرض المصطلحات^(٢). فإذا فتشت في آخر المطاف عن محصولي منه بعد المشقة والعناء وجدته لسوء حظي قليلاً ضئيلاً^(٣). فالجوانية وهيدجر ضدان. فهيدجر ليس مثالياً والجوانية مثالية. وهيدجر ليس ثنائياً والجوانية ثنائية. وهيدجر ليس متفائلاً والجوانية متفائلة. وهيدجر ليس بسيطاً واضحاً والجوانية ديكارتية. وهيدجر ليس متديناً والجوانية بعد ديني في الإنسان. وهيدجر ليس أخلاقياً والجوانية نظرة خلقية. وهيدجر لا يوقظ أمة والجوانية فلسفة ثورة.

لقد آن الأوان لجيلنا للانتقال من رينان إلى بولتمان، ومن الأدب إلى العلوم الاجتماعية، ومن شيلر Shiller إلى هستويفسكي وجوركي، ومن مجد الاسكندرية إلى القدس المحتلة، ومن المناداة بالمثل الأعلى إلى تحقيق المشروع القومي.

ولم تكف الجوانية فقط بارتباطها برواد المثالية الغربية بل ارتبطت أيضاً بالاتجاهات الأساسية فيه مثل العلم وبتفسير معين له وهو العلم الأخلاقي. فالعلم ليس إثماً بل يحمل مثلاً أعلى ومذهباً أخلاقياً لو اهتدينا إلى اتباعه لأوتينا نبلاً وسعادة^(٤). العلم يتضمن ثلاث فكرات : إن إقدام الفكر وجرأته الفائقة هما صميم الكرامة الإنسانية، وإن الحرية هي الشرط الضروري لكل رقي، وإن من الممكن بل من الواجب أن يتم انتلاف العقول والقلوب إذا قبل الناس الحقائق التي أثبتتها بالبرهان وقبلوا المناهج التي تمكن من إقامة ذلك البرهان. إن مهمة جيلنا هو الانتقال من العلم الأخلاقي إلى العلم السياسي. فالذي يتحكم في استعمال العلم ليس أخلاق العلماء بقدر ما هو النظام السياسي الذي يعيش فيه العلماء.

(١) أنظر موقفنا من ياسبرر في قضايا معاصرة ج ١ "الرجعية والاستعمار في فكر الفيلسوف الراحل" ٢٩٨ - ٤٤١ "التواطؤ النازي الأمريكي عنه الفيلسوف الراحل" ص ٤٤٢ - ٤٦٥.

(٢) هيدجر : في الفلسفة والشعر. الدار القومية ١٩٦٤.

(٣) "إني أعتقد أن واجبنا على العموم حين ندرس آثار عظيم من عظماء الفكر أن نعرضه على أحسن ما يمكن من وجوه كما لو كان مذهباً. بل يجعل بنا أن نصطنعه لأنفسنا مذهباً في مرحلة البحث والعرض على الأقل. ونرجئ نقده إلى أن يتم لنا الوقوف عليه وتمثله والتمكن منه"، شخصيات ص ٤.

(٤) البيرباييه : دفاع عن العلم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٤٦ ص ٢٦٤.

ولم تكتف الجوانية بانتسابها إلى رواد المثالية الغربية أو أخلاقيات العلم عند بعض المعاصرين بل ربطت نفسها كذلك بخصائص الروح الفرنسى كمقدمة لمعرفة خصائص الروح المصرية^(١). وبالرغم من أنه لا توجد خصائص عامة فريدة لكل شعب من الشعوب مختارا أو غير مختار ولكن تتمثل فى كل شعب كافة الاتجاهات والمذاهب من مثالية وواقعية وإنسانية طبقا للحظاتها التاريخية وموقع الشعب الحضارى. وقد ساد هذا التحليل فى القرن التاسع عشر إبان النزعات القومية والعنصرية، والرغبة فى السيادة والسيطرة لأنقى الشعوب. وبالرغم من أن الغالب على العقلية الانجليزية الواقعية والوضعية إلا أنها أبرزت تيارات أفلاطونية وإنسانية. وبالرغم من أن العقلية الألمانية ميتافيزيقية عميقة مذهبية مجردة إلا أنها أيضا قد أبرزت الاتجاهات المادية والرومانسية. إن مشاركة الجوانية لخصائص الروح الفرنسى من قصد واتزان واتصافها بالحكم السليم والبساطة والوضوح واعتمادها على النور الفطرى والملاحظة الباطنية والنفور من المذهب وتأكيدها على الحرية والروحانية يجعل من الصعب عليها أن تتحول إلى ثقافة وطنية إلا بعد إثبات إتفاق الروح المصرية والروح الفرنسية فى نفس الخصائص. وما أسهل أن نثبت هذا الاتفاق إذا شاء البعض مع خصائص الروح الألمانية أو الانجليزية أو السلافية^(٢). إن مهمتنا الانتقال من "خصائص الروح الفرنسى" إلى أيديولوجيات العالم الثالث، ومن "لمحات من الفكر الفرنسى المعاصر" إلى تحويل التراث القومى للشعوب إلى أيديولوجية معاصرة. إن المثالية ليست حلا لمشكلتنا كما هو الحال فى أوربا المعاصرة، بل ترشيد الحياة والتوجه إلى العالم وتحليل العقل. بل إن الصرخات المثالية فى أوربا المعاصرة لنداء عاجز فى عالم تتحكم فيه القوى السياسية والاجتماعية، وإبراء للذمة بأسهل الطرق وأقلها تأثيرا، أو تسترا على الواقع وتغطية له، وتأجيل الصراع الفعلى بخصوص الروح، وإدانة الحيوانية فى حياتنا^(٣).

(١) خصائص الروح الفرنسى، دار النشر هورس القاهرة ١٩٤٢ الطبعة الأولى فى المقطف، نوفمبر ١٩٢٤.

(٢) "البحث فى خصائص الروح الفرنسى مسألة جدية منا بالعناية خصوصا فى الأحوال التى تجتازها بلادنا المصرية، وفى الوقت الذى يجهل أن يضع الكتاب والعارفون أمام أعين الناس أنماطا ونماذج مختلفة للتفكير فى البلاد الأجنبية لعنا نهتدى بها فى دعم قواعد صالحة لبناء تراث فكرى مصرى أصيل"، المصدر السابق ص ٩.

(٣) "واليوم وقد بلغت الإنسانية من تاريخها ساعة الفجيعة الفاصلة، والآن وقد وضعت بين الله والحيوانية فواجب عليها أن تختار أمرها دون الآخر. فإذا كان الأشرف يصدر عن الأخس، والأكثر يأتى من الأقل أى إذا كانت الحياة تأتى من المادة والروح من الحيوانية لم يكن الله إلا صنما، ولم يكن الإنسان =

إن الإعجاب بفرنسا واعتبارها فكرة ضرورية للحضارة على ما يقول تشارلز مورجان يجعل مهمة جيلنا هو الانتقال من سحر باريس إلى عشش الترجمان، ومن ومضات باريس إلى مجارى القاهرة^(١).

وقد استعملت الجوانية الحضارة الغربية على نحو آخر غير الانتصار المثالى وترجمته وترويجه لشعوبنا وهو بيان أثر الحضارة الغربية فى ثقافتنا قديما أو حديثا مثل الرواقية فى الإسلام وأثر الحضارة الغربية على مناهجنا فى التربية. وهذا الاستعمال يقوم عادة على الأثر والتأثر، وهو منهج معاب فكريا وعلميا. فالحضارات لا تتأثر فيما بينها كناقيل ومنقول بل تتفاعل فيما بينها، وما يظنه البعض أثرا قد يكون إظهارا للكامن أو توارد خواطر أو وجود أفكار لوجود نفس الظروف أو استعمال لغة أو تمثّل واحتواء^(٢).

وإذا كانت الجوانية تدعو إلى الأخلاق الرواقية لجيلنا فإن مهمتها هى بيان حدود الدعوة المثالية لتهذيب الأخلاق، والانتقال من أخلاق المثال إلى أخلاق الطبيعة، ومن الرواقية إلى الأبيقورية بدل أن ندعى الرواقية فى خطبنا وإعلامنا ونحن نتستر وراءها على أبيقورية دفيئة.

؛

=إلا حيوانا متطوراً، وكان مصيره مصير البهيمة، وكان ما له الموت المحقق. وإذن فقد أصبح وجودنا كله محبوساً فى الحياة الراهنة وجوهراً محصوراً فى حدود الحيوانية". "وذلك هو المآل الذى تجرنا إليه بعض الاتجاهات الفكرية الحديثة للمخالفة صريحة لاتجاهات الفكر الفرنسى على نحو ما وصفناها، ألسنا نرى بعض مذاهب التفكير الأوربية الأخرى وقد أخلت التصورية محل الروحية، والسيروية الأبدية محل الخلق. والروح اللا أخروية محل النفس الفردية؟ ألسنا نراها قد أفضت إلى إنكار وجود الله وإلى تأليه القوة الغشوم وإلى تقديس حاجات الأبدان؟ أليست بهذا قد إنحطت إلى مستوى الحيوانية الصرفة وأرابت فى ذلك حتى على قنماء الدهريين والوثنيين ممن كانوا يعبدون الطبيعية ومظاهرها؟ ولكننا إذا اعترفنا مع الفكر الفرنسى بأن الأكثر لا يمكن أن يأتى من الأقل وأن النظام لا يصدر عن الاضطراب ولا العقل عن الآلية ولا الإنسان عن الحيوان إذن لوضعنا فى أصل كل شئ وفى أصول وجودنا مبدأ الكمال والحق والخير وهو الله، وإذن لأصبح للإنسانية معنى إذ تتجاوز الحيوانية بالعقل والحرية وتعلو عليها علوا لا متاهيا. وولجبتنا أن نستعمل العقل وتلك الحرية لتخلص بكل ما فى وسعنا من الحيوانية ولكى نرقى حثيثا إلى الله لأن كرامة الإنسان إنما تكون فى ذلك الجهد الموصول نحو اللامتناهى ونحو الكمال"، المصدر السابق ص ٣٠ - ٣١ خاتمة الكتاب "أن نبين أن الفلسفة الحقّة هى الفلسفة الروحانية"، شخصيات ص ١٥٨.

(١) لمحات من الفكر الفرنسى. مكتبة للنهضة المصرية ص ١٩٧٠ والكتاب مهدى إلى الصديق العلامة جاك بيرك. ويستشهد راند الجوانية بعبارته تشارلز مورجان. وكتاب "الفلسفة الرواقية" مهدى إلى باريس مدينة العلم والعرفان

- Revue Thomiste, Paris, 1959., Stoicisme et la pensée Islamique,

- Lights .. Stoicism and the Modern Thought, pp. 26 - 46.

وأيضاً : الفلسفة الرواقية، القاهرة ١٩٤٥، الفصل الثانى : الرواقية فى الإسلام ص ٢٢٨ - ٢٤٧.

وأخيراً تستعمل الجوانية تراثنا القديم في دراسة الفكر الغربى وإظهار حلول جديدة لمشاكله. فتستعمل التراث الإسلامى لمعرفة أخبار الرواقية وأفكار الصوفية لتوضيح الأخلاقية الرواقية، وشرح كوجيتو يكارى بالرجوع إلى إنية ابن سينا أو إلى فلسفة اللغة العربية، وتحليل الوجود عند سارتر وهيدجر بالرجوع إلى علم الكلام عند المسلمين خاصة المتأخر منه عندما أصبح تحليل الوجود هو الغالب على الموضوعات الكلامية ذاتها^(١). وكذلك تستعمل الجوانية تراثنا الفلسفى القديم وقواميسه ومصطلحاته لشرح موضوعات الفلسفة الحديثة ومسائلها عند ديكارت خاصة مما يتلج النفس ويعطى الإنسان الشعور بالإيمان والألفة بأن الفكر الغربى ليس بغريب عليه.

ولكن يظل الاشكال ماذا نختار من التراث الغربى وماذا نرفض؟ متى ننقل من "تخليص الأبريز في تلخيص باريز" إلى "إنهيار الغرب" ومن "رواد المثالية الغربية"، إلى فلسفة التاريخ ومفكرى الحضارة؟^(٢).

١١ - خاتمة : لقد ظلت الجوانية أسيرة الوعى الفردى للأسباب الآتية:

١- خروجها من الفكر الدينى وهو البعد الجوانى فى الإنسان، والنظرة الدينية للعالم نظرة فردية تقوم على "لئن يهدى اليك الله رجلاً واحداً خير لك من الدنيا وما فيها"، وعلى أن الوعى الفردى سابق على الوعى الاجتماعى، وعلى أن حركة التاريخ مرهونة بالوعى الفردى المتمثل فى ظهور الأنبياء، أو فى أهل الكهف، أو فى البقية الصالحة، أو فى «وقال رجل من آل فرعون يكتنم إيمانه».

٢- تأصيلها فى تراثنا الصوفى، والتصوف أيضاً نزعة فردية تهدف إلى إنقاذ الفرد بعد استحالة إنقاذ الجماعة. وتقوم على القيم الفردية وأخلاق البطولة، وعلى

(١) "ولكنى أحسب أن قراء العربية ممن لهم إلمام ببحوث علم الكلام سيجدون فى قراءة "الكيونة والعدم" جواً فكرياً شبيهاً إلى حد كبير مع إختلاف الزمان والمكان بالجو الذى كتبت فيه مؤلفات الشهرستانى أو الأيجى أو اللقانى. وفى اعتقادنا أنه كان من الممكن لسارتر أن يقرأ كتاب "المواقف" لعضد الدين الأيجى قبل تأليف كتابه الكبير فر بما كان يجرى فيه شيئاً من التعديل لسلطاته وعلى أقل تقدير ما كان فيها متصلاً بتحليلاته اللغوية والمستندة فى كثير من المواضع إلى اللغتين اللاتينية والألمانية. وربما كان يلحظ عندئذ الفرق الواضح بين منطق اللغتين ومنطق اللغة العربية وخصوصاً فى نظرتها إلى مسألة الوجود ومسألة الماهية. لمحات من الفكر الفرنسى ص ١٣٩. "هذه التفرقة (الوجود العام والوجود المتعين عند هيدجر) لا تبدو غريبة على : فالمفكرون الإسلاميون القدماء من المتكلمين والحكماء كانوا يفرقون بين وجود الأشياء فى الأذهان ووجودها فى الأعيان أو الوجود الذهنى والوجود العينى أو الوجود العام المطلق والوجود للمشخص المشار إليه"، هيدجر : فى الفلسفة والشعر ص ١٠.

(٢) أنظر مقالنا "موقفنا من التراث الغربى" فى قضايا معاصرة ج ٢ ص ٣٠ - ٣٣.

الاتحاد الفردي بالمثال، والتجرد من العالم بعكس التشريع الذى يتأصل فى الجماعة، ويهدف إلى إقامة النظام فى العالم بالعمل فيه.

٣- تركيز المصلحين الدينيين جهودهم على قضية الوعي الفردي وأن نهضة المسلمين بعد ركود طويل مرهونة بيقظة الوعي الفردي، بل إن الوعي الإجتماعي عند إقبال والأفغانى هو وعي فردي مكبر وذاتية للأمة. فارتباط الجوانية فى نشأتها بحركة الإصلاح الدينى جعلتها قاصرة على مستواها، ومتمثلة لنظرتها.

٤- إرتباط الجوانية بالمثالية الأوربية جعلها أيضاً قائمة على الوعي الفردي. فالمثالية الأوربية كما وضعها ديكارت وكانط كانت رد فعل على غياب الوعي الفردي فى العصر الوسيط. وظلت بعد أن طورها شيلر وبرجسون والفلاسفة المعاصرون رد فعل على الوعي الفردي باعتبارها عقلانية خالصة. والمثالية الأوربية فى كلتا الحالتين ظلت أسيرة الوعي الفردي بالرغم من ظهور بوادر الوعي الاجتماعى عند اسبينوزا وفشته وهيجل وماركس وفلاسفة التاريخ.

٥- ظهور الجوانية فى فترة سادت فيها الليبرالية المصرية بعد أن ظلت التيار السائد منذ حركة الإصلاح الدينى وامتدادها فى السياسة والإجتماع. والليبرالية كأيدىولوجية تركز القيم الفردية وتبدأ من الوعي الفردي وتدعو إلى العقل والحرية والديموقراطية.

٦- ظهرت الجوانية من الطبقة المتوسطة وعبرت عن أيدىولوجيتها التى تضع المشكلة الاجتماعية والوطنية وضعاً فردياً بإرجاع الأولى إلى فساد الأخلاق والثانية إلى غفو الضمير ومحاولتها التعبير عن طريق التربية الفردية التى هى أساس التربية القومية.

٧- ظهرت الجوانية فى فترة من تاريخ مصر ظهر مفكروها وقادتها كالنجوم الزاهرة فى مجتمع ناهض بدأ التعليم فيه ورجوع أعضاء البعثات وانتشار أقلامهم فى الصحافة الأدبية والسياسية. فالتركيز على الفرد هو فى حقيقة الأمر تركيز على الذات، وعلى التسابق على الزعامات، والتنافس على القيادات.

٨- عدم ظهور المشكلة الاجتماعية بوضوح كما أصبح الحال فيما بعد الثورة المصرية، والتركيز على مشكلة الوعي القومى الذى هو فى النهاية وعي ذاتي. بل إن الإقطاعى المستتير كان نموذجاً للوعي الفردي فى عقلانيته وحرية وديموقراطيته.

٩- غياب العمل الحزبى الذى يحمل تبعه العمل الجماعى والدفاع عن الجماهير، وانحسار العمل الحزبى أيضاً فى دائرة الباشوات وانتقالهم من حزب إلى آخر أو انقسامهم وتكوين أحزاب مستقلة جعل التركيز على الأفراد وعلى الزعامات الفردية هو أساس العمل الحزبى وهو ما استمر فيما بعد الثورة المصرية وظهور الزعامة الفردية.

إننا لا يمكن فهم الجوانية دون الرجوع إلى الجيل الذى نشأت فيه. فقد ظهرت بعد الحروب الأوربية الثانية عدة محاور فى فكرنا القومى، معظمها ترتبط بمحاور أصلية فى الفكر الغربى، تهدف كلها إلى الإصلاح بالتركيز على بؤرة يعاد بناء فكرنا القومى إبتداء منها. وكانت الجوانية امتداداً للمثالية الغربية وتأصيلاً فى تراثنا الدينى بوجه خاص والإصلاحى بوجه أخص أحد هذه المحاور فى مقابل العقلانية الخالصة المرتبطة بالاعتزال، أو السلفية الخاصة المرتبطة بالأشعرية، أو الوضعية الصرفة المجتثة الجذور من التراث بالرغم من وجودها فيه سواء فى المنطق أو فى الاجتماع أو فى علم النفس، أو التكاملية فى العلوم الاجتماعية عامة وفى عالم النفس خاصة، أو الوجودية والنزعات الإنسانية سواء ربطناها بتراثنا الصوفى والأبى أو ظلت إمتداداً للمحور الأوربى.

إن مهمة جيلنا تتميز بوضوح أكثر، ويحدد موقفه الحضارى بتميز أكثر، وهو أنه جيل ذو مهام ثلاث : إعادة بناء تراثنا القديم على حاجات العصر ومتطلباته، أخذ موقف من التراث الغربى باعتباره أوربياً صرفاً وفى إطار التمايز الكلى بين الحضارات، التنظير المباشر لواقعنا من أجل خلق ثقافة وطنية تمتد جذورها فى تراثنا القديم الذى مازال حياً فى شعور الجماهير، يوجه سلوكها، ويحدد تصوراتها للعالم ويمدها بقيمها من أجل خلق أيديولوجية وطنية حاولت الجوانية وضع بذورها.

فتحية الى الرائد وأهلا بأجياله.

(٥)

من المثالية المعتدلة إلى الواقعية الجذرية

تحية إلى حوار مع

توفيق الطويل (١٩٠٥-١٩٩١) (*)

١- الحوار بين الأجيال

إن الحوار بين الأجيال هو سبيل التراكم الفلسفي، وبلورة الوعي التاريخي من خلال تكوين التراث الفلسفي. ولما كان كل جيل ينقل أو يبدع في ظروفه الخاصة، وكانت الظروف تتغير من جيل إلى جيل، تغير النقل، أي مذهب ينقل؟ وتغير الإبداع، في أي طريق يبدع؟ ليست مهمة الجيل اللاحق تكرار الجيل السابق، فالظروف لا تبقى. وإن ظهر التكرار تحولت الفلسفة إلى ملخصات وشروح بعيدة عن الواقع الذي تتحكم فيه أما ثقافة الآخر المنقولة أو ثقافة القدماء المنقولة كذلك. فيصبح الواقع محاصراً بين نقلين، ويثن الحاضر بين نقل من المستقبل، ونقل من الماضي، وتتشأ ازدواجية الثقافة. يغترب الواقع عنها، وتغترب هي عنه.

وقد يؤدي الحوار إلى التطوير من داخل المذهب كما طور أفلاطون سقراط في نظرية المثل، وكما طور الديكارتيون ديكارت باستثناء اسبينوزا، وكما طور الكانطيون كانط، والهيغليون الجدد هيغل، وفلاسفة الوجود ظاهريات هوسرل. وقد يؤدي الحوار إلى القلب الجذري، والتحول من المذهب إلى نقيضه كما حاور أرسطو أفلاطون، وكما حاور اليسار الهيغلي هيغل. وكلاهما نقل للفلسفة من جيل إلى جيل طبقاً لمقدار التغير، وشدة الحاجة، وتأزم الموقف. في الحالة الأولى يحدث تغير نسبي في المذهب طبقاً لتغير نسبي في الظروف. وفي الحالة الثانية يقع تغير جذري في المذهب، قلبه رأساً على عقب طبقاً للتغير الجذري في الظروف^(١).

(*) الكتاب التذكاري للمرحوم الأستاذ الدكتور توفيق الطويل، كلية الآداب، جامعة القاهرة ١٩٩٥ ص ٢٥-

(١) أنظر دراساتنا السابقة عن أساتذة جيلنا : "من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي" في "دراسات فلسفية" مهداه إلى روح عثمان أمين، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٩ ص ٤١١ - ٤٦٦. وإيضاً في "دراسات إسلامية" الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١ ص ٣٤٧ - ١٩٢، "العقل والإصلاح" تحية إلى محمود قاسم في نكراه العشرين، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩٣ ص ١٩٩ - ٢٣٤ وإيضاً الجديد في القديم" تحية إلى حوار مع محمد عبد الهادي أبو ريده. وكلها منشورة في هذا الكتاب.

وينتمى توفيق الطويل إلى جيل تلاميذ مصطفى عبد الرازق. تخرج في الجامعة في ١٩٣٤. دفعة محمد عبد الهادي أبو ريذة، ونجيب محفوظ، الدفعة السادسة منذ نشأة الجامعة المصرية في ١٩٢٥. كانت دفعة إسلامية مثالية مثل أستاذهم، وقد صورته نجيب محفوظ في "القاهرة الجديدة" في شخصية مأمون رضوان، الأخوانى المثالى الذى يرى فى الإسلام عزة المسلمين، وحلا لمشاكل المجتمع المعاصر.

وقد ظهرت هذه المثالية أيضاً عند باقى تلاميذه: محمد مصطفى حلمي، وأبو العلا عفيفي، ومحمد على أبو ريان فى التصوف، ومحمد عبد الهادي أبو ريذة فى علم الكلام، وعثمان أمين فى محمد عبده أستاذ مصطفى عبد الرازق والذى طور رؤيته الخاصة فى "الجوانية"، وإبراهيم بيومي مذكور فى الفلسفة، وأحمد فؤاد الأهوانى فى التربية والتعليم، وكان على سامى النشار أكثر قدرة على تطوير فلسفة الأستاذ ليس فقط من الداخل كتنويع عليه بل أيضاً قلباً له رأساً على عقب فى توجيه الأستاذ له إلى علم أصول الفقه أى أولوية الواقع على النص فى "أسباب النزول" و"الناسخ والمنسوخ"، وفى المصالح المرسله، وفى علم القواعد الفقهية الذى يعبر عن روح الواقع، "لا ضرر ولا ضرار"، "الضرورات تبيح المحظورات"، "ترا المفسد مقدم على جلب المصالح"^(١). انقلب التلميذ أشعرياً عائداً إلى الإسلامية المثالية إلى جبة الأستاذ، وليس إلى عقله فى "نشأة الفكر الإسلامى"، وتحول من علم أصول الفقه إلى علم أصول الدين^(٢).

أثرت هذه الثنائية فينا. فكنا نحن الإخوان أنصار المثالية العقلانية الصورية. وكان الشيوعيون أنصار المادية الوضعية الوصفية التقريرية. كنا على حق، وكانوا على باطل. نحن المؤمنون وهم الملحدون. نحن الوطنيون الذين يخرجون من ثقافتهم وبيئتهم، وهم الخونة الذين يمزجون من ثقافة الغرب، عملاء الاتحاد

(١) أنظر دراستنا "الوحي والواقع"، دراسة فى أسباب النزول، فى ندوة مواقف الإسلام والحداثة، دار الساقى، لندن ١٩٩٠ ص ١٢٢ - ١٧٥. وأيضاً هموم الفكر والوطن، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ج ١ ص ١٧-٥٦

(٢) استمرت روح مصطفى عبد الرازق فى على سامى النشار فى رسالته للماجستير "مناهج البحث عن مفكرى الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الارسططاليسى"، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٤٧ ثم حدث القلب فى "نشأة الفكر فى الإسلام"، ثلاثة أجزاء، دار المعارف ١٩٦٩. ثم استمرت من جديد فى رسالتي "مناهج التفسير فى علم أصول الفقه" القاهرة، باريس ١٩٦٥ (بالفرنسية) وهى رسالتنا الرئيسية للدكتوراة، وعند بعض طلابى مثل "المقاصد فى علم أصول الفقه" للدكتور فهمى علوان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٠ "التعليل فى علم أصول الفقه" لأبوح مراحى (الجزائر)، ونزعم أن نعيد كتابة الرسالة الأولى بعنوان "من النص إلى الواقع" بعد أن أعيد بناء علوم الحكمة فى "من النقل إلى الإبداع". وعلوم التصوف فى "من الفناء إلى البقاء".

السوفيتي. كنا الملائكة وكانوا الشياطين. كان اليمين آنذاك هو المؤمن، واليسار هو الملحد.

وشتان ما بين الجيل الثالث الحالي والجيل الثاني الذي تعلم من الجيل الأول. غابت القضية، وضاعت رسالة الجامعة. ضاقت الحياة بهذا الجيل، واشتدت الأزمة الاقتصادية. إستقلت الدول العربية، وأنشأت الجامعات، وتراكت ثروة النفط. فبدأ جيل الإعارات للكسب من الخارج، وتألّف الكتب المدرسية المقررة للكسب من الداخل، وتألّف كتب على مستوى ثقافة النفط وإسلام السلطان، وفقه الحيز والنفاس، وعقائد الجنة والنار. ولما شعر الطلاب أن الأساتذة قد باعوا قضية العلم وتخلوا عن البحث العلمي بحثوا لهم عن طريق آخر، أيضاً في نفس الظروف، والصغار أولى بالضد من الكبار، فاتجهوا إلى العمل اليدوي الحرفي، أو إلى الهجرة، أو إلى الانخراط في شركات الانفتاح وخدماته. وإن كانوا أصحاب قضية اتجهوا إلى الجماعات الإسلامية، ففيها يتم تفريغ الهم، وتخفيف الكرب، والتعبير عن الغضب، والثورة على المجتمع، والخروج على النظام، وتذكير الناس بالبطولة التي ضاعت، وبالوطن الذي تم بيعه. وإذا كانوا لا من هؤلاء ولا هؤلاء، عاجزين عن الهجرة إلى الخارج أو التأقلم مع الأوضاع اتجهوا إلى نوع آخر من الهجرة، الهجرة إلى الداخل، لا إلى الدين والعمل السري بل إلى الإدمان لعلمهم يجدون في الغيبوبة الحلم الضائع.

والقضية الآن هو المسار من الجيل الحالي إلى جيل المستقبل. هل مازالت مدرسة مصطفى عبد الرزاق موجودة؟ هل يستطيع تلاميذ التلاميذ الاستمرار فيها، استئنافا للمثالية الإسلامية عند الأستاذ أو تطويرا لها في المثالية المعتدلة عند التلميذ، أو قلبا لها رأسا على عقب عند تلميذ التلميذ من المثالية المعتدلة إلى الواقعية الجذرية؟ هل يستطيع ما تبقى من جيل التلاميذ الاستمرار في روح المدرسة الأولى، ومقاومة الغالبية العظمى من جيل الإعارات في شبه الجزيرة العربية، والتأليف المدرسي، وكتب التربية الدينية وخطب الوعظ والإرشاد؟ هل تستطيع روح الجامعة المصرية أن تبقى منذ تأسيسها في ١٩٢٥ ونحن نشارف على نهاية القرن؟ هل يمكن للإبداع الأول أن يستمر بالرغم من تغير الظروف؟ كانت الجامعة المصرية الأولى تجسيدا لثورة ١٩١٩ فألى أي مدى استطاعت ثورة ١٩٥٢ أن تستأنف روح الثورة الأولى في تطوير الجامعة ومدارسها الفكرية الأولى؟ وهل انقلبت الثورة الأخيرة على نفسها في السبعينيات والثمانينيات، وانعكس ذلك على الجامعة بخلق جامعة مضادة كما تبدو الآن في مشاريع الجامعة الأهلية، والجامعات الخاصة، والتعليم المفتوح، والانتساب الموجه؟

لقد تعرفت على المثالي المعتدل في ١٩٥٢ في درس الفلسفة العامة للسنة الأولى بقسم الفلسفة، سنة الثورة والأخوان . يتكلم واقفاً، يزرع المنصة ذهاباً وإياباً، ومكبر الصوت في يده في مدرج ٧٨ (مدرج مصطفى عبد الرازق حالياً). قامته طويلة. ووجهه أبيض، ويشع مثالية ونوراً. يتكلم في نظرية المعرفة فينصر العقلائية على الحسيين، والمثالية على التجريبيين. ويتكلم في نظرية الوجود فيتحدث عن الوجود العام، الوجود الشامل، الله الواحد، وينصره على الوجود المادي الجزئي الحسي المتكثر. ثم يضيف مبحث القيم، الحق والخير والجمال، وينصر الاتجاه المعياري على الاتجاه الوصفي، ويؤيد ما ينبغي أن يكون على ما هو كائن. فالحق حق في كل زمان ومكان، والخير لا يتغير بتغير العصر والأوان. والجمال جمال عند كل الأفراد والشعوب. ثم يضيف قيمة الدين، ما ينبغي أن يكون عليه الدين، الإسلام الحق، وليس الدين كما يمارسه الناس، الدين الاجتماعي. نشأ في ذهننا هذا التقابل بين المعيار والوصف، بين العموم والخصوص، بين الواجب والعادة. وكنا قد انتسبنا إلى الأخوان المسلمين نجد في المثالية خير برهان علي صدق الإيمان. كان المدرج مملوءاً، وكان النقاش فيه مع الأستاذ صعباً ونادراً، وقيم نقاش وقد لمس شغاف القلوب؟ كنا نحلق معه في المثال وكأننا في محراب. كان الأسلوب العربي الذي يتميز به الأستاذ موسيقي في الأذان. كان لا يتكلم إلا الفصحى. وعجبنا لهذه القدرة على الخطابة واللقاء. سمعنا جرس اللغة ونعمن بموسيقاها. إعتزنا بأنفسنا، عرباً لغة، ومسلمين ثقافة، وفلاسفة أحراراً.

وفي درس علم الأخلاق في السنة الثانية عام ١٩٥٣ - ١٩٥٤ كنا أكثر قرباً من الأستاذ، العدد أقل والمدرج أصغر. تخصص الفلسفة يبدأ من الثانية، والقاعة ٦ (قاعة محمد صقر خفاجة حالياً). كنا قد نضجنا، واتبع معنا أسلوب القراءة والمراجعة والنقاش. محاضراته في كتبه. وكان قد صدر له على التو "مذهب المنفعة في الأخلاق". وكنت أقوم بالقراءة والمراجعة. فلم يهتم باقي الطلاب إلا بالمحاضرة، يكتبونها ويحفظونها ويمتحنون فيها ثم ينسونها. كنت أجد أسلوب الترجمة واعتماداً على كتب مختصرات الأخلاق الغربية مثل كتب سدجويك وغيره. وأحياناً أجد بعض الاضطرابات والتناقض، أصرحه به أمام الطلاب. ويعتذر الأستاذ بأنه لم يحسن التوفيق بين الترجمات والمواقف والحجج. كنت موزعاً مثله بين المثال والواقع، بين ما ينبغي أن يكون وما هو كائن، بين الله والعالم، بين الملاك والشيطان، بين النفس والبدن، بين الآخرة والدنيا، بين الإخوان والثورة. ولما كنت إخوانياً مثالياً كان يستهويني هذا التقابل وهو ما ظهر بعد ذلك تحت أثر التعذيب والهوان في "معالم في الطريق"، بين الإسلام والجاهلية، بين الإيمان والكفر، بين الحق والباطل، بين الله والطاغوت.

ثم اختلفت معه في بحث أعمال السنة في تعقيبي الأخير وتعظيمي للصحابه الخلفاء الثلاثة الأوائل باستثناء عثمان، وتفضيلي عليا عليه. فكتب تعقيبا على تعقيب يرد الاعتبار لعثمان الذي ولي أقاربه، ونفى أبانر. كانت الثورة قد بدأت في نفسى، وباحساسى بالعالم والناس. فرحت بثورة مصدق وطرد الشاه وتأميم البترول. وافترقت عن الإخوان هذا العام تقريبا فكريا فى ١٩٥٤ بعد معاداتهم لمصدق لصالح الكاشاني، وعييهم عليه صلاته بالشيوعيين وإن لم أفترق عنهم اجتماعيا وإنسانيا. كنت أجمع التبرعات لأسر المعتقلين. المثال مثال، والواجب واجب^(١).

كانت صورته فى ذهننا مازالت الوداعة، والتسامح، والمحبة، والتعاطف، والتواضع. كان يجسد فى سلوكه وابتسامته مثله العليا. وقد شهد بذلك أستاذة مصطفى عبد الرازق فى تقديمه، "تفسير الأحلام"، عرف وداعته، وعقله، وحياته، وسكونه، وهدوءه، وصوته الخافت، وعكوفه على الدرس، وفصاحته، وبيانه، وخطابته، وتأثيره على الناس، وسمته، وذكاءه، وحياءه ورزاقته، وعقلانيته، وحبه للكمال، وازدياده للعلم، وتواضعه. ومدح عقلانيته التى تجاوزت صوفية الأستاذ واعتزله الذى قابل أشعرية الأستاذ، وعلمه، وتفسيره بالعلل على نقيض الأستاذ الصوفى الالهى المؤمن بالمعجزات والكرامات^(٢). كان زوجا وأبا مثاليا. يهدى "أسس الفلسفة" إلى زوجته التى وفرت له حياة كريمة، وكونت له أسباب الصفاء والاطمئنان، وبذلت من جهد وعون^(٣). كما أهدى "مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق" إلى وحيد حسام الذى كان يجد فى صحبته وبراءة نفسه وصفاء حبه ما يرضيه ويرضاه^(٤). وقد أهدى أيضا كتاب "قصة الاضطهاد اللينى فى المسيحية

(١) انظر "محاولة مبدئية لسيرة ذاتية" فى الدين والثورة فى مصر، الجزء السادس "الأصولية الإسلامية"، مديولى، القاهرة ١٩٨٩، ص ٢٠٧ - ٢١٩. وأيضا "الحرية والابداع، شهادة على العصر محاولة ثانية

لسيرة ذاتية" فى هموم الفكر والوطن، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ج ٢ ص ٦٠٩-٦٦٧

(٢) يقول مصطفى عبد الرازق "الأستاذ توفيق الطويل أعرفه منذ كان طالبا بجامعة فؤاد ممتازا بوداعته وعقله وحياته. يرى ساكن الأوصال. خافت الصوت، عاكفا على الدرس، فإذا كتب كان أدبيا، وإذا تكلم كان خطيبا. كان يحده التأثير الخطابى صوت خلاب، وسمت جذاب، وذكاء وثاب ... لا يزال صاحبنا حيا ذكيا رزينا .. ليس خطيبا همه أن يهز المشاعر ويحرك أعواد المنابر، لكنه باحث مدقق، ويريد أن يؤثر فى عقول الناس لا فى قلوبهم.. أدخل عليها بعد ذلك تعديل وتكميل دلالة على الاتسام إلى الكمال، والبعد عن الفتنة بعمله والغرور. وكلما ازداد علم العالم لزداد تواضعه. وكلما ازداد تواضعه ازداد علما"، تفسير الأحلام، مكتبة الآداب، القاهرة ١٩٤٥ ص ٨-٩.

(٣) "إلى زوجتى. فى ظل حياة كريمة كفلت لها أسباب الصفاء والاطمئنان أعدت هذا البحث، وبفضل ما وهبت من جهد وقدمت من عون حتى بعد أن رأى النور ابننا حسام تيسر ظهور هذا الكتاب على هذه الصورة. فأليك أهدى هذا الجهد، تقديرا لفضلك، وعرفانا بجميلك"، "أسس الفلسفة، النهضة المصرية. القاهرة ١٩٥٢. ص ٣١.

(٤) "إلى وحيدى حسام. مامنى ضر ولا أصابنى ضعف إلى وجبت فى براءة نفسك وصفاء حبك ما يردنى إلى اطمئنان النفس، ويشيع الرضا فى كياتى طولا وعرضا .. فأليك أهدى هذا الجهد أثرا من فضلك، نضح فى ظل حبك"، مذهب المنفعة فى فلسفة الأخلاق، النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٣، ص ٣.

والإسلام" إلى أسرته، زوجته، وابنه، وابنته، وزوجها، وحفيده، واجدا فيهم صفاء النفس، وحنان المشاعر^(١). وتوجد تعليقات من الطالبات على صفحات كتبه تكشف ليس فقط عن إعجاب بالأستاذ بل تعبر عن تمنيات أن يكون هو زوج أحدهن المفضل، مدحا لجماله وإعجابا بمثاليته. ثم يغرن من بعضهن البعض، ويتنافسن عليه! أما البعض الآخر فيلعبن دور الكبار ويسفن آراء الصغيرات المراهقات^(٢). وكنا نعجب ونحن طلاب على خلاف وقع بين وبين أحد الأساتذة حول كرسى الفلسفة الإسلامية حتى وصل الأمر إلى القضاء، والتشابك بالألفاظ وتبادل مقالات الاتهام، مضطرة هذا الوديع إلى أن ينزل إلى مستوى العصر والأحقاد.

وتفرقت بنا السبل، كل فى طريقه حتى ١٩٦٦ بعد عودتى من فرنسا. وأثناء تعيينى بالجامعة والاصطدام بالقوانين واللوائح طال الانتظار. ذهب معى إلى رئيس الجامعة لنعرض عليه الأمر. فما يقدر على امتناع الواقع إلا المثال. قبل رئيس الجامعة تدخل المثال وعضده بمثال آخر. ولم يتم التعيين بالرغم من توافق المثاليين. فما أسهل المثال، وما أسهل اتفاق المثال مع المثال، والواقع لا يتغير قيد أنملة. وغيرت الطريق. وبدأت بتغير الواقع، نقل درجة من قسم إلى قسم بموافقة القسمين والعميد ورئيس الجامعة ووزير التعليم العالى ووزير الخزانة! عاما بأكمله قضيته لتحريك الواقع بتحريك التوقعات من مسؤول إلى مسؤول.

وسمعت أنه ذهب إلى أندونيسيا مستشارا ثقافيا فى بلد إسلامى ليغذى فيه روح المثالية. وفى فترة تدريسي الأولى ١٩٦٧ - ١٩٧١ كان قد ذهب إلى الكويت ليبشر أيضا بالمثالية الإسلامية. فالإسلام يعطى الشرعية الممكنة للخليج، والمثالية تعطى الحكام ترفعا ونبلا، نفاقا وتسترا. وفى فترة تدريسي الثانية ١٩٧٥ - ١٩٨٢ زاملته فى الجامعة. وكنت أراه بين الحين والآخر، وتبادل المؤلفات المهداة. لم يتغير، وكيف يتغير المثال؟ ولم يتطور؟ وكيف يتطور المثل الأعلى؟ رأيت مرة فى حاجة إلى التدريس فى وقت معين فى الصباح ولا يوجد له مدرج خال. فتنازلت له عن مدرجى وفاء للأستاذ. من حقه أن يستريح، ومن واجبى أن أتعب. حقه فيما يريد، وواجبى فى الوفاء.

وفى فترة تدريسي الثالثة ١٩٨٧ حتى رحيله عنا عام حرب الخليج الثانية فى ١٩٩١ تفرقت بنا السبل من جديد. كان نشاطه يقتصر على الإشراف على

(١) "إلى أسرتى. زوجتى احسان، وابنى حسام، وابنتى منى، وزوجها مهندس شريف غنيم، وابنتى الطفلة الحبيبة نهلة، مع صفاء النفس وحنان للمشاعر"، الزهراء، القاهرة ١٩٩١ ص ٦.

(٢) توجد تعليقات مثل: "توفيق للطويل أجمل واحد فى العالم". "الدكتور ت أ، أب مثالى وزوج مثالى". "مثالى يصلح للزواج فيحسن حظك يا مراته". "ويا حسرتك يا من كتبت هذا يا غيرة"، "كلام خايب جدا وهيف". "عرضوا عن جهل الصغار"، مذهب المنفعة العامة ص ٣ (نسخة جامعة القاهرة).

بعض الرسائل مع مشرفين مشاركين آخرين يحملون عنه العبء. لا يكاد يخرج إلا للنزهة والمشى. كنت أزوره بين الحين والآخر، نتبادل المؤلفات، والحديث عن ماضى الجامعة وحاضرها. وكان يتمسح به بعض الأدعياء، يستغلون طيبته وكرمه فى الإشراف المشترك. كان آخر عهدى به عندما قدم المشرف المشاركون رسالة دكتوراه لطالب تعتمد فى موضوعاتها وتبويبها على الماجستير، مادة علمية واحدة فى رسالتين لنيل درجتين وبجهد واحد. واعترض القسم، وأخذت الرسالة منه كى يكتب القسم تقريراً عن أوجه التشابه بينها وبين رسالة الماجستير المودعة بمكتبة القسم. ومرت الأمور كما يمر كل شئ فى مصر.

رحل عنا عام حرب الخليج الثانية ١٩٩١، ولم نستطع تكريمه بما يحق له من تكريم إلا بعد عام، بعد أن هدأت الحرب. وتذكرنا الأستاذ، وها هى ذكراه الثانية لمسة وفاء من تلاميذه الذين مازالوا يذكرونه كمثل أعلى لم يتخل عنه وربما لم يتخلوا هم عنه.

ولا يهمنى عرض أعماله، بين المؤلفات والترجمات والتحقيقات أو عرض الجوانب المختلفة فى شخصيته بل نقله من جيل إلى جيل، من المثالية المعتلة إلى الواقعية الجذرية، كما فعلنا سابقاً مع الجوانية، ونقلها من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى. وتلك حياة الفلسفة عندما تتوالد التيارات والمذاهب، بعضها من بعض، على نحو جدلى، من الشئ إلى نقيضه إلى الجمع بين الشئ ونقيضه. تلك هى العلاقة الأبدية بين الأستاذ والتلميذ^(١).

٢- من مباحث الفلسفة الثلاثة إلى الجبهات الثلاثة فى موقفنا الحضارى

لقد قدم الأستاذ كتاباً نمونجياً هو "أسس الفلسفة". وهو مازال أفضل كتاب يمكن أن يعتمد عليه أى أستاذ فى تدريس الفلسفة العامة أو المدخل إلى الفلسفة. إذ يتضمن المباحث التقليدية الثلاثة فى أى كتاب مشابه فى التراث الغربى: نظرية المعرفة، ونظرية الوجود، ونظرية القيم. وإذا ما أراد الطلاب المباشرة بالعلم الغربى والمزايدة على التراث القديم فإنهم يعربون المصطلحات الغربية إلى الاستمولوجيا، والانطولوجيا، والاكسيولوجيا كما يفعل الشوام والمغاربة وكأنه بذلك يتأكد العلم. والحقيقة أن هذا التعريب يكشف عن مصدر العلم، وليس العلم، وهو التراث الغربى مما يدفع إلى البحث عن مصدر آخر حتى يعيد التوازن إلى العلم فى المصدر العربى الإسلامى. فإذا حدث هذا عن الأستاذ فإن حدوثه عند

(١) أخذت مؤلفات الأستاذ تاريخياً وموضوعياً فى آن واحد قدر الإمكان. زمانياً على التوالى وعلى التزامن من أجل إبراز الانتقال من المثالية المعتلة إلى الواقعية الجذرية.

الطلاب أولى، وهم حدث في حاجة إلى التعالم والتفاخر والانفتاح على ثقافات الآخرين.

ويعرض الكتاب للفلسفة مجالا ومنهجيا. وفي المجال عرض لنشأتها وتطورها، لمعناها وموضوعها وغيابها. وفي مناهجها عرض لمناهج البحث العلمي. ثم يبدأ بمبحث الوجود أو ما بعد الطبيعة، ثم بمبحث المعرفة، إمكاناتها وطبيعتها ومنابعها وأدواتها، ثم القيم ومشكلاتها: الحق (المنطق)، والخير (الأخلاق)، والجمال (علم الجمال).

ويبدو من المقدمة أن الإشكال الرئيسي في الكتاب هو إشكال منهجي في الفلسفة الغربية. كيف يكتب تاريخ الفلسفة، والصلة بين الفلسفة وتاريخ الفلسفة، بين المذهب وتاريخ الفكر، بين الرأي الخاص والمذاهب الفلسفية، بين الذاتية والموضوعية. فقد أراد الأستاذ أن يكتب كتابا يجمع فيه أسس الفلسفة وأصولها مع توخي الدقة في الدراسة وتحري البساطة والوضوح دون ابتذال يجافي العلم. وهو كتاب شامل ومحيط، ينأى عن السطحية، ويناقش المذاهب دون تحيز ولا تعصب. فلا يوجد مذهب كامل. لكل مذهب محاسنه وعيوبه. لذلك نقض الوضعية المنطقية التي تكفر باقي المذاهب، وتضييق ذرعا بالخلاف في الرأي مثل آير الذي يعتبر كل فلسفة خارج إطار مذهبه لغوا. لن يختفي النزاع بين الفلاسفة أو الخلاف في الرأي. لذلك يعرض الكتاب مجرد نماذج للفكر البشري لما يعرض له من إشكالات. وبهذه السماحة يستقبل الكتاب تناقض المذاهب ونزاع المدارس، ولا عبرة بعد هذا بما يقوله كل فريق في صاحبه. وللوضعيين في هذا دينهم وللاستاذ دينه^(١). وقد اقتضت الموضوعية والأمانة وضع كشف بأسماء الاعلام وكشاف ثان لأهم المدارس والمذاهب، وكشاف ثالث لترجمة أهم المصطلحات، وثبت في آخر كل فصل بالمراجع فيه زيادة على ما ذكر في الهوامش.

وتاريخ الفلسفة هو تاريخ الفكر الشامل، لا فرق بين عصر وعصر، حضارة وحضارة. لذلك رفض الأستاذ اقتراح حذف الفلسفة القديمة والاكتفاء بالمعاصرة - مشكلة مقدمة الطبعة الثالثة - بداية بنموذج عصر النهضة الأوربي والنفور من الماضي واستئنافا عند ديكارت، وبيكون، وليبنتر، وكوزان حيث حدث رد فعل من أجل رد الاعتبار إلى الماضي. لقد استوعب تاريخ الفلسفة العصور كلها متجاوزا قطيعة عصر النهضة مع أرسطو والكنيسة. يستحيل إذن إغفال الماضي في الفلسفة وإن أمكن ذلك في العلم. تبدو أصالة الفلسفة في كل عصر كما يبدو دورها في تحرر الفكر والمجتمع. تاريخ الفكر هو تاريخ الحرية، وكأن الغاية من الكتاب "أن

(١) أسس الفلسفة : دار النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٧ الطبعة الخامسة ص ١٢ - ١٦.

يتكفل هذا التراث الغنى الخصيب بإثراء العقل وإخصاب المعرفة وإضاءة الطريق إلى الأصالة والابداع^(١). لذلك يضم الأستاذ الفكر الشرقي القديم مع الفكر الغربي نقدا لمفهوم المعجزة اليونانية مبينا أهمية مصر القديمة، وحضارة ما بين النهرين توخيا للموضوعية والحياد، ولأخذ وجهة نظر مغايرة للغرب وتوسط مركز العالم وتاريخه. وهو بذلك يسد فراغا في المكتبة العربية وأن يكون في منهج البحث الذي اصطنعته في دراسة مسائله عرضا ومناقشة ما يحقق الغاية المرجوة من وضعه وإصداره^(٢).

ولا يكتفى الأستاذ بهذه الموضوعية خارج المركزية الأوروبية ضاماً حكمة الشرق القديم، ولكنه أيضاً يأخذ موقفاً نقدياً من الفلسفة الغربية، ويخصص تعقيباً، واحداً أو أكثر، في نهاية كل فصل تقريباً لمناقشة كل مذهب ونقده والإدلاء فيه برأيه. وهو على وعى بالتمايز بين وضعه كمؤلف مصري وبين وضع المؤلف الغربي. وكان التعقيب في الطبقات الثلاثة الأولى باباً خامساً عن الفلسفة الإسلامية ومجالاتها في علم الكلام، والتصوف باعتبارهما يدخلان في الفلسفة الإسلامية. ثم حذف هذا الباب وتم الاكتفاء بالتعليق الفلسفي الصرف مما يدل على ازدواجية الثقافة، وازدواجية مصادر المعرفة عند الباحث العربي الموجود بين ثقافتين^(٣). مرة يضع الفكر الإسلامي في ثنايا التراث الغربي طبقاً للمركزية الأوروبية، ومرة يفرد له قسماً خاصاً زائداً هامشياً وإضافة خارجية، ومرة يحذف هذا القسم ويتم توسيع الفلسفة الغربية بحيث تشمل باقي الفلسفات الشرقية والإسلامية. ويبدو هذا التذبذب في كتابة التواريخ بالميلادي. فتوفي ابن حيان في ٨٣١م. والبلخي، في ٩٩٥م، ومرة بالهجري، ومرة بكليهما. وهذا كله يدل على الحاجة إلى منطق حضاري محكم يؤسس العلاقة بين التراثين الإسلامي والغربي، بين تراث الأنا، وتراث الآخر^(٤).

ومع ذلك، يبدو التراث الإسلامي مقحماً ومضافاً على التراث الغربي. فالتراث الغربي هو الأساس، والتراث الإسلامي مجرد هامش وتعليق عليه. وفي نفس تحقيق الغرب. ووضع التراث الإسلامي في الفكر الوسيط مع أنه عصرنا الذهبي. ويبدو ذلك في الأبواب والفصول التي منها يتكون الكتاب. ففي الباب الأول، الفلسفة مجالا ومنهجاً، وفي الفصل الأول، مجال الفلسفة وتطور معناها قديماً وحديثاً، يشار إلى التراث العربي عند الكندي وتعريفه للفلسفة الأولى،

(١) المصدر السابق ص ٢٤.

(٢) المصدر السابق ص ١٦.

(٣) المصدر السابق ص ١٥.

(٤) المصدر السابق ص ٢٥ - ٢٩ (مقدمة الطبعة الرابعة).

والفارابي وتعريفه للفلسفة، وابن سينا وتعريفه للحكمة وأقسامها، ولابن رشد وتعريفه للفلسفة^(١). وفي الحديث عن غاية الفلسفة يحال إلى حكمة الشرق القديم وفلسفة اليونان، وفي العصور الوسطى في أوروبا يشار إلى التراث العربي والتصوف العربي، تحقيق السعادة بالفكر عند الفارابي، وابن سينا وابن طفيل من الحكماء وعند ذي النون المصري، وأبي يزيد البسطامي، والحلاج، والغزالي، وابن عربي من الصوفية^(٢). وفي الفصل الثاني من نفس الباب عن فلسفة العلوم ومناهج البحث العلمي تتم الإشارة إلى البحث التجريبي العلمي في التراث العربي، ومنهج الاستقراء التجريبي عند ابن حيان وابن الهيثم. ويبين كيف قضى الطب على الكهانة والشعوذة والسحر، واستعان بآلات مع نماذج من طب ابن سينا والرازي. كما اعتمد البلخي على الاستقراء في الفلك. وأقام ابن يونس المصري مرصده في جبل المقطم. وأسس ابن الهيثم علم الطبيعة وجابر بن حيان علم الكيمياء. وقد سمي ابن الهيثم التجربة الاعتبار، وجمع بين الملاحظة والقياس الصوري^(٣). كما أبدع العرب في الرياضيات، واشتق اسم الجبر من الخوارزمي (اللوغارتيمات). وأقاموا حساب المثلثات مستقلاً عن الفلك. وفي الباب الثاني عن مبحث الوجود أو الانطولوجيا، وفي الفصل الثاني عن ما بعد الطبيعة في نظر خصومه عرضاً ومناقشة، يشار إلى عدااء بعض المفكرين العرب للفلسفة، ونقد الغزالي للتفكير الفلسفي، ومناقشة خصوم الفلسفة من العرب، وخطورة المنطق على العقيدة، وتحريم الفلسفة، ومعاداة ابن تيمية وابن القيم لها^(٤). وفي الفصل الثالث عن منابع المعرفة، وأدواتها يشار إلى منابع المعرفة عند الصوفية وكأنهم في العصور الوسطى، وتقابل المعرفة الحدسية مع المعرفة العقلية^(٥). وفي الباب الرابع والأخير عن الأكسيولوجيا أو القيم العليا يشار إلى المنطق عند مفكرى العرب، وإلى نفور العرب المتمزمتين منه^(٦). ويؤرخ لترجمته وشرحه عند الفارابي، وإخوان الصفا وابن سينا ثم نقده عند ابن تيمية، والسيوطي، وإحراق كتب المنطق في الأندلس، وقتاوى ابن الصلاح في تحريمه، وعدم الحاجة إليه عند ابن خلدون، والسبكي. ويسميه التراث العربي والعلم العربي أسوة بالمستشرقين، ونظراً لاتساع الموضوع واستقلاله عن التراث الغربي فإنه يعد بالتأليف المستقل فيه^(٧). هو مشروع نهضة ولكن من خلال ثقافة غربية، وفي إطار غربي، وتوجه غربي.

(١) المصدر السابق ص ٥١ - ٥٣.

(٢) المصدر السابق ١٢ - ١٢٣.

(٣) المصدر السابق ١٩٧ - ٢٠١.

(٤) المصدر السابق ص ٢٦١ - ٢٦٥ ص ٢٨٢ - ٢٨٤.

(٥) المصدر السابق ص ٣٦٨ - ٣٧٢.

(٦) المصدر السابق ص ٤١٦ - ٤٢١.

(٧) "وحسبنا الآن هذا فإن في عزمنا أن نفرد للعلم وفلسفته في تراث العرب كتاباً مستقلاً"، المصدر السابق ص ٢٠١.

ويبدو المنظور الغربى للفلسفة فى باقى مؤلفات الأستاذ الفلسفية مثل "الفلسفة فى مسارها التاريخى" وكذلك فى "مدخل لدراسة تاريخ الفلسفة"، وفى كتب الفلسفة المقررة على الثانوية العامة : "مسائل فلسفية" و"مشكلات فلسفية" بالاشتراك مع آخرين^(١). وتتدخل بعض الترجمات فى هذا الإطار مثل "الدين والفلسفة والتاريخ" لكليمانت وب. فإذا شعر الأستاذ بأنه لا ينتمى إلى الحضارة التى ينقل عنها فإنه سرعان ما يعود إلى الموروث ينقل منه ويحاوره مع الوافد. فيعرض نشأة تاريخ الفلسفة فى الإسلام وتطوره إكمالا للرؤية بين الآخر مركزا والأنا هامشا، ودون مزج عضوى بين الاثنين ربما لغياب الواقع المعاش وتحليله، ومعرفة أهدافه ومقاصده وهو الواقع الذى يتفاعل فيه وينصهر الوافد والموروث فى إبداع جديد. وهذا ما حدث أيضا فى محاولته مدخل لدراسة الفلسفة فى "العرب والعلم" عندما يتم استعراض تاريخ الفلسفة كما هو الحال فى المؤلفات الغربية، مجالها ومناهجها، وعلاقة الفيلسوف ببيئته، وتاريخ الفلسفة بين العلم والفن، وأمانة المؤرخ، وبدايته عن اليونان وتطوره فى أوروبا الحديثة، ونقائضه فى التعصب والتحزب، ونضجه على يد الألمان فى القرن التاسع عشر، وحركة تاريخ الفلسفة فى القرن العشرين، ورد الاعتبار للماضى بعد قطيعة عصر النهضة معه. ثم يلحق تاريخ الفلسفة فى الإسلام بتاريخ الفلسفة فى الغرب، باختصار ودون إحالات إلى المصادر أو المراجع وكأنه اضافات هامشية على تاريخ المركز، وجودها وعدمها سياتى^(٢).

والآن إلى أى حد يمكن لجيلنا نقل هذا القسمة الثلاثية التقليدية التى نشأت فى الفلسفة الغربية منذ عصر النهضة عندما بدأت القطيعة مع الكنيسة وأرسطو والبدء بالواقع عاريا من أية نظرية، فوضع الوعي الأوربى مشروعا معرفيا، وموضوعا للمعرفة، ونظرية فى القيم كبديل عن النظام المعرفى القديم - إلى أى حد يمكن نقل هذه القسمة الثلاثية إلى قسمة أخرى تعبر عن لحظتنا الراهنة فى حضارتنا الخاصة وفى ظروفنا المغايرة؟ لقد بدأت الفلسفة الغربية بعد القطيعة مع الماضى الكلى الشامل بعقلية "إما ... أو"، المعرفة إما حسية أو عقلية، الوجود إما خاص أو عام، جزئى أو كلى. القيم إما متغيرة أو ثابتة، متطورة أو معيارية. وتم تدوين ذلك فى كتب الفلسفة العامة. ثم ترجمناها نحن، وحسبناها الفلسفة العامة فى ذاتها، لكل العصور والحضارات، مع أنها فلسفة عامة نشأت فى بيئة خاصة، فى مجتمع خاص لطرف خاص. فأخرجنا الجزء من الكل وعممناه على غيره. وبالتالي ساعدنا فى نشر أجزاء من التراث الغربى خارج حدوده، وطمسنا معالم الواقع.

(١) الفلسفة فى مسارها التاريخى، مجلة الجامعة المصرية للدراسات التاريخية، وأعيد نشره فى سلسلة "كتابك" دار المعارف، مدخل لدراسة تاريخ الفلسفة، مجلة كلية الآداب. جامعة الاسكندرية.

(٢) العرب والعلم، النهضة العربية، القاهرة. ١٩٦٨ ص ٢٥٩ - ٢٩٦.

صحبنا عليه طبقات من الفكر الغربى، غريبا عليه، فساهمنا فى التغريب، ولم نبحث فى الأصول القديمة كما بحث الغرب فى أصوله. نحن على مشارف نهضة، نبحث فيها عن فلسفة عامة، نبدأ فيها معالم النهضة، ونحدد بها موقفنا الحضارى.

ويتجلى موقفنا الحضارى أيضا فى مباحث ثلاثة: موقفنا من التراث القديم، وموقفنا من التراث الغربى، وموقفنا من الواقع المعاش أو نظرية التفسير. هذا هو الذى يحدد نظريتنا فى المعرفة، الموروث أو الواقع، ونظريتنا فى الوجود وهو الواقع المعاش، ونظريتنا فى القيم، وهو الصراع بين الموروث والمعاش، بين السلفية والعلمانية والخبز. لا يعرف الطالب إلا هذا الموقف الحضارى الذى يحاصره ويحصره، بين ما يأتى من الماضى من خلال التربية، والثقافة، والاعلام، ودور النشر، وبين ما يأتى من الغرب من خلال نشر الثقافة الغربية، وبين ما يعتلج فى قلبه من اغتراب عن المنقول إليه بصرف النظر عن مصدره وواقع أليم لا يستطيع السيطرة عليه: القهر، والفقر، والتخلف.^(١)

٣- من ثنائية الموضوع إلى وحدة المنهج

وكما أن الفلسفة نوعان : مثالية وواقعية، عقلية وحسية، كذلك الأخلاق نوعان : معيارية ووصفية، صورية ومادية، ما ينبغى أن يكون وما هو كائن. هذا الوصف ليس فقط حكم واقع بل أيضا حكم قيمة. فالأخلاق المثالية الصورية المعيارية هى الأخلاق الحقّة، والأخلاق الواقعية الحسية الوضعية المادية هى الأخلاق السيئة. مما يدل على الخلط بين علم الأخلاق والسلوك الخلقى، علم الأخلاق يصف ويحلل ويعلل ولا يقنن أو يشرح أو يقيم. يرصد ويبين ويوضح ظواهر السلوك ولا يقوم أو يصلح أو يهدى إلى الطريق السليم.

ويظهر ذلك بوضوح فى معظم المؤلفات الأخلاقية مثل "فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها"^(٢). يصف فى هذا الكتاب الأخلاق عند القدماء فى العصر الهللىنى، سقراط وصغار السقراطيين وأرسطو، ثم اليونان فى العصر الهللىنىستى، الرواقية والأبيقورية ومذهب الشك. ثم يعرض لفلسفة الأخلاق عند المحدثين والمعاصرين فى العصور الحديثة، ويفصل النزاع بين الواقعيين والمثاليين. ثم يعرض لكل تيار، الواقعى أولا ويشمل مذاهب المنفعة الفردية، والمنفعة العامة، والتطور، والمدرسة الإجتماعية، والبراجماتية، والاشتراكية. والمثالى ثانيا، مذاهب الحدس، والحاسة الخلقية، والضمير، والواجب، والمثالية المحدثّة.

(١) من أجل مزيد من الاطلاع على هذا الموقف الحضارى وجبهاته الثلاث انظر "مقدمة فى علم الاستغراب". الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١ ص ٩ - ٢٢.

(٢) فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها، الطبعة الثالثة، دار النهضة العربية، القاهرة ص ١٩٧٦.

وتدور باقى المؤلفات الخلقية فى هذيه التيارين معا كتاريخ لعلم الأخلاق مثل "العقليون والتجريبيون فى فلسفة الأخلاق". وتتأكد الثنائية بين اتجاه العقليين أو دعاة الفطرة والذي صدرت عنه مذاهب الحدسيين والمثاليين، واتجاه التجريبيين أو أتباع الاستقراء، والذي صدرت عنه مذاهب المنفعة العامة، والتطور، والمذهب العلمى، والمذهب الوضعى كما يبدو عند المدرسة الاجتماعية الفرنسية، ومذهب الوضعية المنطقية^(١). فالثنائية الأخلاقية مردها إلى ثنائية المعرفة، والصراع بين المدرستين المثالية والواقعية فى الأخلاق هو فى الأساس صراع بين الاستنباط والاستقراء. ويميل عرض المذهبين إلى الإيحاء بصدق المذهب الأول، المثالية، فأحكام الضمير مطلقة. والمثل العليا أفكار فطرية، والأفعال الخلقية مرهونة ببواعثها ومقاصدها لا بنتائجها.

ويكون التأليف الخلقى فى التيار المثالى وحده مثل "القيم العليا فى فلسفة الأخلاق" أو "المثل الأعلى فى فلسفة الأخلاق"^(٢) أو فى التيار التجريبي وحده مثل "مذهب المنفعة العامة" لعرض مقدمات النفعية كما تبدو فى المنفعة واللذة والأنانية، ثم مذهب المنفعة العامة عند بنتام ومل، وأخيرا المنفعة الحديثة عند المذاهب التطورية أو لدى شخصيات مثل اسبنسر وسدجويك وديوى^(٣). ثم يخصص دراسة مستقلة عن جون استيوارت مل أكبر ممثل لمذهب المنفعة العامة^(٤). لم يؤلف فى المثاليين الملائكة بل ألف فى النفعيين الشياطين حتى يحكم الحوار مع الخصوم، ويبرز الأعداء، ويقضى عليهم. ويقسم مذهب المنفعة فى فلسفة الأخلاق إلى ثلاثة أبواب: الأول فى مقدمات النفعية، تعطى لمحة عن الجو النفعى وبدايته فى مذهب اللذة الثنائى، والثانى مذهب المنفعة العامة فى صورته التجريبية النفعية عند بنتام، والنفعية عند مل، والثالث صور من النفعية الحديثة، النفعية اللاهوتية عند جاي وباليه، والنفعية التطورية عند اسبنسر، والنفعية الحدسية عند سدجويك، والنفعية العلمية البرجماتية عند ديوى ثم النفعية فى القرن العشرين. وفى "جون استيوارت مل" يتحدث عن سيرته وحياته ثم اتجاهات فكره فى السياسة والاجتماع، ويعطى نماذج فلسفته السياسية، وفلسفته الأخلاقية. ويعرض آراءه فى المنطق ومناهج البحث العلمى. وينتهى بخاتمة عن موقفه من الميتافيزيقيا وبمختارات من نصوصه.

(١) العقليون والتجريبيون فى فلسفة الأخلاق. مجلة أساتذة كلية الآداب، جامعة القاهرة، المجلد الرابع عشر الجزء الأول، مايو ١٩٥٢.

(٢) المصدر السابق ص ٣٩.

(٣) القيم العليا فى فلسفة الأخلاق، عالم الفكر، يناير مارس ١٩٧٦ المثل الأعلى فى فلسفة الأخلاق، العرب والعلم ص ٢٩٧ - ٣٨٧.

(٤) جون استيوارت مل، سلسلة نوابع الفكر العربى، دار المعارف، القاهرة.

وبالإضافة إلى التأليف في التيارين، قام بترجمة كتاب سدجويك "المجمل في علم الأخلاق"^(١). وهو في رأيه أفضل كتاب أخرج للناس في تاريخ علم الأخلاق في جامعة من أكبر جامعات الدنيا كمبردج. فكانت آثاره العلمية مصدرا لمصادر الأخلاق، ومن بين تلاميذه أساتذة هذه المادة في كثير من الجامعات^(٢). وتبدو ثنائية الموضوع في هذا الكتاب، الأخلاق المعيارية في مقابل الأخلاق التقريرية، ما ينبغي أن يكون في مقابل ما هو كائن. أعطى الأستاذ الإنجليزي الأخلاق الأولى، وأكمل تلميذه العربي الأخلاق الثانية في مقدمة الكتاب بالرغم من اعتبارها شاذة لا تستحق الذكر، وأقرب إلى أن تكون فرعاً من فروع علم الاجتماع، كما هو الحال في المدرسة الاجتماعية الفرنسية. ولكن المترجم أكثر عدلاً من حيث العرض التاريخي إكمالاً لثقافة العربي^(٣). فالأخلاق علم معياري في مقابل الأخلاق التقريرية الاجتماعية والنفسية. وأما الكتب القديمة لابن مكسويه، والغزالي، وابن عربي فإنها تعبر عن التقاء الفكر الإسلامي بالفكر اليوناني، وليست مما يعرض لتاريخ مذاهب الأخلاق. ويرجو المترجم أن تشيع الترجمة العربية لدى القراء العرب قدر شيوع النص الإنجليزي لدى القراء الانجليز على الرغم من اختلاف البيئتين الثقافتين بين الاثنين مما يستحيل معه المماثلة. وقد أضاف المترجم عدة تعليقات في الهوامش، وفي آخر الكتاب، لتعريب الأصل الإنجليزي في البيئة الثقافية العربية، تعطى المعلومات عن الطبقات الانجليزية، والتعريف بأسماء الاعلام بالمذاهب الخلقية مثل الرواقية والعصور المختلفة، وشرح الالفاظ اليونانية والانجليزية. وتشرح أفكار المؤلف ومقاصده، وتبررها، وتدافع عنها، وتوضحها. كما تشرح بعض الأساطير. وتحيل إلى المصادر الخارجية، وإلى الاناجيل، أو إلى الكتاب نفسه لربط أجزائه ببعضها البعض الآخر. بل وتحيل إلى الإطار النظري الإسلامي أحياناً لمزيد من التقريب. والحقيقة أنه لا فرق بين التأليف والترجمة، فالتأليف ترجمة مقنعة، التعبير عن الأفكار من كتب الأخلاق الغربية في أسلوب عربي كما هو الحال في الترجمة. فالأولى ترجمة للمعاني والثانية ترجمة للألفاظ. الأولى ترجمة معنوية والثانية ترجمة حرفية. ولما أحسن الأستاذ تمثل الاتجاه

(١) هنري سدجويك : المجمل في تاريخ علم الأخلاق، دار نشر الثقافة، الاسكندرية ١٩٤٩.

(٢) المصدر السابق ص ٩.

(٣) قامت وزارة المعارف بترجمة كتب في الأخلاق لا تعبر عن أصح وجهات النظر. وقامت الجامعة العربية بنفس الأمر ولكن العلماء لا يتصلون بعلم الأخلاق إلا مجازاً، هذا بالإضافة إلى جهود الأستاذ أحمد أمين في كتابيه "الأخلاق الكبير" ١٩٣٣ و"الأخلاق الصغير" عام ١٩٣٢ وما وضعه محمد يوسف موسى. وما عدا ذلك يعد مجرد آراء شخصية في علم الأخلاق. وقد فكر في ترجمة هذا الكتاب من قبل أبو العلا عفيفي وشرع في ذلك ثم تخلى عنه لما علم أن المترجم قطع شوطاً فيه. ثم توقف وضاق بها. ثم قام عبد الحميد حمدي بوضع ترجمة أخرى ومراجعة المترجمين الترجمتين على النص الأصلي. بل لقد بدأ الأستاذ الترجمة قبل أن يعود من إنجلترا، المصدر السابق ص ٢٨ - ٣٩.

المثالي في الأخلاق جاءت الترجمة والتأليف كلاهما في أسلوب عربي رصين بحيث يستحيل التفريق بين التأليف والترجمة. مقدمة الترجمة مثل الكتاب المؤلف، عرض المذاهب الأخلاقية طبقاً لعصور اليونان، والعصر الوسيط، والعصور الحديثة ولا سيما الانجليز منهم. فالاستاذ هو سنجويك مصر، وهو تاريخ الأخلاق من وجهة النظر المعيارية لأن الأخلاق الوضعية التقريرية إنحراف عن الأخلاق.

ولكى يتجاوز الأستاذ ثنائية الموضوع والعرض التاريخي لمذاهب الأخلاق بين المثاليين والواقعيين، بين العقليين والحسيين، بين ما ينبغي أن يكون وما هو كائن إستعمل التعقيبات والمناقشات لكل مذهب من أجل التقريب بين التيارين الكبيرين في علم الأخلاق، نقد عيوب المثالية، ونقد عيوب الواقعية من أجل شق طريق ثالث هي المثالية المعدلة. وهي أقرب إلى المثالية منها إلى الواقعية، وإلى بيان ما ينبغي أن يكون أكثر منها تقرير ما هو كائن. فكل وسط أقرب إلى أحد الطرفين. ويقوم بذلك عدة مرات لدرجة التكرار. فالحنس واحد، والرؤية واحدة. فقام بذلك في "أسس الفلسفة" ثم في أسس الأخلاق "فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها". والعنوان نفسه تطوري أبعد ما يكون عن المثالية مثل ماهيتها وبنيتها.

ومميزات الفلسفة المثالية أنها أضاعت الطريق أمام العلم التجريبي، وأثرت تأثيراً مباشراً على المجتمع، ووجهت الناس نحو الحق والخير والجمال، بالرغم من أنها مجرد مجهودات فردية مطبوعة عند كل فيلسوف بطابعه الخاص، بعكس العلم الذي تلتقى عليه آراء العلماء، لأن الثبوت من صحته ميسور بالتجربة^(١). وفي التعقيب على غاية الفلسفة، الفلسفة لذة عقلية تشبع حب الاستطلاع عند اليونان، ودراسة عقلية توفق بين الدين والعقل في العصور الوسطى، ومتصلة بالحياة عند المعاصرين. فهي بطبيعتها غاية مثالية^(٢). وفي مبحث الوجود أو الأنطولوجيا تبدو الروحية في مقابل المادية. وهي بالرغم من كل ما يقال فيها تبدأ بشئ لا يرتقى إليه الشك. ذلك أن كل إنسان مهما كانت عقيدته يسلم بوجوده وشعوره. ليست الروحية علم الأرواح والبحث في أشياء محسوسة^(٣). وفي فلسفة الأخلاق، الأخلاق علم معياري، وخصائص المثل الأخلاقي أنه عام مطلق، لازمان له، ولامكان، ولا أحوال، ولا ظروف، ضروري، قبلي، عقلي، لا تجريبي، واضح بذاته، برهان صدقه في داخله، وصوابه في نفسه، لا شك فيه ولا جدال ولا نقص^(٤).

(١) أسس الفلسفة ص ٧٧ - ٨٦.

(٢) المصدر السابق ص ١٢٨ - ١٣٠.

(٣) المصدر السابق ص ٢٥٣ - ٣٥٧.

(٤) فلسفة الأخلاق ص ١٧ - ٢٤.

بدأت المثالية في الفلسفة اليونانية وارتباطها بقيمة الإنسان، والتوحيد بين المعرفة والفضيلة عند سقراط. وبالرغم مما في فلسفة أفلاطون من خيال إلا أنها روحانية ونظرية سامية. ثم أتى أرسطو وأقام فلسفته على الحس والعقل دون المثال. ونقد الأخلاق السوفسطائية، ووجد بين السعادة والخير والأقصى^(١). وفي العصر الهلنستي ظهرت الرواقية تجعل الفضيلة الخير الأوحد. والظلم والقسوة فرصة للمظلوم لمزاولة الفضيلة. تقول بجبرية كونية ولكن تؤكد حرية الإنسان. البشر كلهم يعيشون في عالم واحد والإنسان مواطن فيه. ترفض الأنانية، وتجعل الأخلاق في التضحية^(٢). واستمرت المثالية عند المحدثين في الاتجاه الحدسي، مذاهب الحاسة الخلقية، والضمير، والواجب. فالإنسان هو الوحيد الكائن الأخلاقي ينزع نحو المثل الأعلى.

ومع ذلك فالمثالية حدودها سواء في الفلسفة أم في الأخلاق. لقد أخطأ باركلي في رد الأشياء إلى أفكار، والمحسوسات إلى صور عقلية. لقد قوض الروحية بالتوحيد بين الوجود والمدرک، فتداعى عالم العقول والأرواح. بل ويمتد الشك إلى وجود الله نفسه. ومذهب الخيرية في طبيعة الأفعال غامض وبعيد عن الحياة، والزهد مقاومة للطبيعة. والاتجاه الحدسي مستقل عن التجارب، والاتجاه الغائي مرتبط بالحياة، وحلاهما مرنول^(٣). والرواقية وقعت في التزمّت كما هو الحال عند سنيكا، بل والانتحار للخلاص من الحياة. واحتقرت الأهواء البشرية واستخفت بالمشاعر الإنسانية مثل التعاطف. ويصل الزهد فيها إلى حد الأنانية. وتصل المغالاة عند إيكتيتوس إلى قدرة الإنسان على تحمل العذاب، وإبادة الجسد الحسي، والانسحاب من العالم^(٤). أما الاتجاه الحدسي في الأخلاق الحديثة فقد يقع مذهب الحاسة الخلقية في تناقض مع الواجب وضد العقل والاختيار. فالعقل المدرب يصبح حاسة خلقية وطبيعة ثانية، مثل التعود على القانون الخلقى. والحاسة الخلقية ذاتية، وبالتالي ليست كافية. تنقصها القدرة على التشريع. أما الضمير الخلقى، فإنه يقوم على أساس نفسى. وقد يختلط بالعرف الاجتماعى، وبالغرائز والانفعالات. أما مبدأ الواجب عند كانط بالرغم من تعبيره عن البطولة الأخلاقية في الإنسان إلا أنه صوري متزمت يستبعد العواطف والميول، ويحرم الاستثناءات من القاعدة، ويفصل فصلاً حاداً بين الحس والعقل، وانتهى على يد تلاميذه الأخلاقيين الألمان مثل فشته إلى تغليب النزعة القومية على النزعة الإنسانية^(٥). وليست السعادة غاية في

(١) المصدر السابق ص ٣٨ - ٧٩.

(٢) المصدر السابق ص ٩٩ - ١٠٦.

(٣) أسس الفلسفة ص ٢٥٦.

(٤) فلسفة الأخلاق ص ٩٩ - ١٠٦.

(٥) المصدر السابق ص ٢٢٥ - ٢٢٨ ص ٤٢ - ٤٢٣.

ذاتها كما هو الحال عند أرسطو، بل وعند النفعيين، بل هي وسيلة لغاية أبعد منها، وهو الواجب. فالسعادة ينظر إليها من خلال الواجب، ولا ينظر إلى الواجب من خلال السعادة. بهذا يحقق الإنسان وجوده الإنساني الذي يسمو به على سائر الكائنات، ويصبح بحق تاج الخليقة وبطل روايتها^(١). إن جعل الخيرية في طبيعة الأفعال وإدراكها بالحدس النظري ينقصها نزوع الطبيعة نحو الكمال واتجاهها نحو غاية عقلية حتى يحميها من التطرف العقلي والتزمت الصوري الرياضي. فالقانون الخلقى مرتبط بالسعادة وكلاهما بالطبيعة البشرية.

ويعظم النقد للاتجاه التجريبي الحسى النفعى فى الأخلاق أكثر من نقد التيار المثالى. بل يتحول النقد أحيانا إلى التنبيه على خطورة الوضعيين والتجريبيين على الأخلاق والسلوك العام. فلا فرق عند الأستاذ بين دراسة الأخلاق والحث على الأخلاق، بين الأخلاق والتربية، بين النظر والعمل. ويتحول النقد إلى هجوم على المضللين أصحاب النزعة اللا أخلاقية^(٢). ويرجع خطأ الاتجاه التجريبي فى الأخلاق إلى نظرية المعرفة فى "أسس الفلسفة"، ونزوع العلوم الإنسانية نحو مناهج الاستقراء تشبها بالعلوم الطبيعية. ومن ثم فإن نقد المذهب الطبيعى فى المعرفة هو تفويض للأساس الذى تقوم عليه الأخلاق التجريبية. ويمكن تلخيص أسباب عقم المذهب الطبيعى فى تدخل الإرادة البشرية فى الظواهر الإنسانية، وتعذر إجراء التجارب فى العلوم الإنسانية، وغياب القوانين العامة فى العلوم الإنسانية ذات الطابع الشخصى التاريخى، وغياب الموضوعية الخالصة فيها، وغياب الدقة الرياضية والتحليل الكمي كما هو الحال فى العلوم الطبيعية. كما أخطأت الوضعية فى إنكار دور الفلسفة وغايتها المباشرة فى البحث عن الحقيقة النظرية^(٣). بالإضافة إلى أن الثورات البشرية وحركات التغيير الاجتماعى قامت على الفلسفة^(٤). وفى مبحث الأنطولوجيا يثبت الأستاذ تداعى مزاعم الماديين فى أن العقل صفة للمادة وأن النفس جسم لعجز المادية عن تفسير العمليات العقلية؛ ولتهافت التفسير المادى للكون. فالله ليس مادة، والإنسان بطبيعته يتجاوز مجال الوصف والتقرير لأجزاء الكون باحثا عن حقيقته الكلية الشاملة.

وينقد الأستاذ مذاهب التجريبيين فى علم الأخلاق فى تسعة عشر تعقيبا فى "فلسفة الأخلاق" مستعيدا نقدها فى مبحث القيم فى "أسس الفلسفة" ابتداء من اليونان حتى العصور الحديثة. كان السوفسطائيون أول دعاة المذهب التجريبي. فالأخلاق

(١) مذهب المنفعة فى الأخلاق ص ٢٢٤ - ٢٢٨.

(٢) أسس الفلسفة ص ١٥.

(٣) المصدر السابق ١٢٨ - ١٣٠.

(٤) المصدر السابق ص ٢٥٢ - ٢٥٧.

نسبية متغيرة بتغير المواقف والمصالح بالرغم من ردهم الأخلاق إلى الإنسان. وقد استمر المذهب التجريبي عند صغار السقراطيين في مذهب اللذة عند أرسطوبس الذي يعد خروجاً على أخلاق سقراط، وأقرب إلى مذهب المنفعة الحديث. واللذة ليست معياراً للأخلاق ولا هدفاً ولا باعاً. فالأخلاق لا تقوم على أساس حسي نفسي بل على أساس عقلي معياري. وتستلزم الموازنة بين اللذات الاحتكام إلى العقل والأخلاق مقاومة للهوى وليست استسلاماً له. أما أفلاطون فقد تأثر أيضاً بالعرف الاجتماعي في عصره. وشرع الحرب ضد غير اليونان واقعاً في ازدواجية المعيار^(١). أما مذهب الشك فإنه نزعة سلبية يقوم على التوقف عن الأحكام الخلقية والانعزالية والرغبة في إراحة العقل. أما الرواقية فبالرغم من مثالياتها إلا أنها وقعت في نفس الانعزالية وطاعة العرف دون اقتناع عقلي مثل الدهماء وليس أهل النظر^(٢). وهي أخلاق سلبية تقوم على طمأنينة النفس والابتعاد من الحياة.

وفصل الأستاذ الاتجاه الواقعي في فلسفة الأخلاق عند المحدثين المعاصرين مذهب المنفعة الفردية والعامة، ونظرية التطور، والوضعية الاجتماعية، والبرجماتية الأمريكية والماركسية. ويتمثل مذهب المنفعة الفردية عند توماس هوبز، وأشياعه، والمدرسة الواقعية في القرن السابع عشر والتي تعبر عن ظروف عصرها، وليس عن مثل الأخلاق. فقد كتب هوبز "التتين" ليبرر الملكية ضد ثورة كرومويل. فرد الأخلاق إلى السياسة، وجعلها تقوم على الأنانية. فالمذاهب الواقعية هي التي يردّها الأستاذ إلى ظروف عصورها. أما المثالية فهي تعبير عما ينبغي أن يكون ولا ترد إلى العصر أو التاريخ. أراد هوبز أن يوفق بين الحكم المطلق والعقد الاجتماعي. فجعل الإنسان شريراً بطبعه في حاجة إلى من يكبح جماحه عن طريق السلطة التي يفوضها إلى الحاكم الذي يراعى مصالح الجميع^(٣).

وقد تطورت النفعية الحديثة في النفعية اللاهوتية عند جاي وباليه تطويراً لحساب اللذة، وإضافة الأخروية على الدنيوية، وإدخال الله كعامل في الحساب من أجل التوفيق بين اللذة والمنفعة من ناحية وبين السعادة من ناحية أخرى. فسعادة الإنسان العاقل في الحكمة. والسعادة ليست غاية مباشرة للإنسان بل هي نتيجة للأفعال الخلقية^(٤).

وخطأ مذهب المنفعة العامة أنه يجعل أيضاً اللذة غاية قصوى للأفعال. واللذة ليست مقياساً للحكم الخلقى. لذلك يخلط المذهب بين اللذة والمنفعة والسعادة. ويقع

(١) فلسفة الأخلاق ص ٣٨ - ٣٥.

(٢) المصدر السابق ص ١١٤ - ١١٥ ص ١٢٦ - ١٢٨.

(٣) المصدر السابق ص ١٨٤ - ١٨٦. مذهب المنفعة العامة ص ٦٦ - ٧٤.

(٤) المصدر السابق ص ٢٠٣ - ٢٠٦ ص ٣٢١ - ٣٢٨.

فى تصور ألى للواجب. ويعتبر العرف الاجتماعى الوضعى مبدأه. ويقيس الحكم الأخلاقى بالنتائج فى حين أن معيار الحكم خارج اللذة والمنفعة. صحيح أن الدفاع عن الفرد أو الجماعة عمل أخلاقى ولكنه لا يكون بالنزعة الحسية والأنانية. وإذا كان الأستاذ يفند الانتقادات ضد المثالية دفاعا عنها فإنه ينقل كل انتقادات المثالية ضد النفعية ولا يفندها^(١). الأخلاق فى مذهب المنفعة العامة وهم وخداع ميزتها الوحيدة الربط بين النظر والعمل. توحد بين اللذة والسعادة، وتجعلها هدفا للإنسان^(٢). وفى "جون استيوارت مل" يعيد الأستاذ مناقشة المذهب النفعى الذى يمثل مكان الصدارة فى معظم مؤلفاته فى الأخلاق. ويتساءل عما إذا كانت سعادة المجموع هى معيار الأخلاقية، وعما إذا كان يمكن التوحيد بين ما هو كائن وبين ما ينبغى أن يكون؟ ينقص مل الدليل على صحة قضاياه. ويقع فى مغالطات عديدة مثل اللعب بالألفاظ، والخلط بين المرغوب وبين ما يجب أن يرغب فيه، والحكم على العقل بما يحكم به على الجزئيات^(٣).

أما مذهب التطور أو الكمال فإنه يرد الأخلاق إلى البيولوجيا والجيولوجيا، ويضع العربة أمام الحصان، والنتائج قبل المقدمات، والمنافع قبل المبادئ. ليس الانتخاب الطبيعى مبدأ أخلاقيا بل واقعة طبيعية. ومن ثم لزم وجود مقياس أخلاقى آخر خارج التطور مثل العقل. ليست الحياة نزاعا وصراعا فقط بل محبة وتضحية وغيرية وإيثارا^(٤).

كما أخطأ مذهب الأخلاق الاجتماعية فى الوضعية الفرنسية عند كونت ودور كايم والتطورية عند دارون وسبنسر والحيوية عند نيتشه باعطاء الأولوية للمجتمع على الفرد والوقوع فى النزعة التاريخية. وغالت فى تفسير الظواهر العقلية والعاطفية وردها إلى أسسها المادية والتاريخية والاجتماعية^(٥). صحيح أن الأخلاق تتحقق فى المجتمع ولكنها لا تتبع منه. فالوضعية الاجتماعية صائقة من حيث ميدان التحقيق وخاطئة من حيث إنكارها معيارية الأخلاق^(٦). سادها المنهج التجريبى، ووقعت فى ضيق الأفق، وربطت الأخلاق بالدين وبالمقدس.

وتعبر الفلسفة البرجماتية عن طبيعة المجتمع الصناعى الأمريكى. فليست الأخلاق سلعة فى السوق^(٧). إن وظيفة العقل هى معرفة الحقيقة بصرف النظر عن

(١) فلسفة الأخلاق ص ٢٠٧ - ٢١٣.

(٢) مذهب المنفعة العامة ص ٢٧٤ - ٢٧٩.

(٣) جون استيوارت مل ص ١٢١ - ١٢٧.

(٤) فلسفة الأخلاق ص ٢٣٤ - ٢٤١.

(٥) المصدر السابق ٢٦١ - ١٢٦٨.

(٦) العقليون والتجريبيون فى فلسفة الاخلاق ص ٦٨ وأيضا المقدمة العربية لترجمة سدجويك: المجلد فى

تاريخ علم الأخلاق ص ٩ - ٢٢.

(٧) فلسفة الأخلاق ص ٢٧٧ - ٢٨.

آثارها. ولا فرق بين السوفسطائية القديمة والسوفسطائية الجديدة الممثلة في برجماتية جيمس أو نرائعية ديوى في تعليق صدق الأفكار على نتائجها العملية في المستقبل. تبحث الفلسفة عن الحقيقة الموضوعية المستقلة عن آثارها ونتائجها^(١).

وترد الماركسية الأخلاقية إلى الاقتصاد. فتحدد المعايير الخلقية طبقاً لأنماط الإنتاج وأشكال الملكية. والحقيقة أن المعايير الخلقية حقائق موضوعية مستقلة عن ممارساتها الاجتماعية والاقتصادية. ليست من نوع المادة. ولماذا التعجل لخدمة الحياة على حساب النظر العقلي المجرد؟^(٢).

أما الوجودية فقد قضت على كل مظاهر الثنائية الخلقية بين المعيارية والوصفية، المبدأ والواقع، ما ينبغي أن يكون وما هو كائن. وآثرت أخلاق للاشتباه. لا تقوم على أساس بل تتداخل مع الوجود الإنساني وتناقضاته^(٣). لا فرق بين الأخلاق والوجود، بين فعل الإنسان وحياته.

والحقيقة أن هذا الوصف للثنائية الأخلاقية وضرب بعضها بالبعض الآخر، ضرب المثالية بالواقعية، والواقعية بالمثالية، إنما ترجع إلى ثنائية المنهج لا إلى ثنائية الموضوع. فالموضوع واحد هو الأخلاق أو السلوك الخلقى. وهو موضوع واحد يمكن دراسته بمنهج واحد هو المنهج الوصفى. ولا يعنى ذلك إغفال القيم الأخلاقية وما تمثله من غيرية وتضحية لأن هذه القيم واقع بشري تظهر في سلوك الأفراد والجماعات. تصور الأستاذ أن الأخلاق اثنتان، وإن المنهج اثنان في حين أن الأخلاق موضوع واحد. والمنهج منهج واحد. كان الأستاذ ضحية تاريخ الأخلاق الغربية والثنائية الأوروبية التي تركبت على حس إيماني تطهرى دفين في الغرب وفي الشرق على السواء، سواء في الموضوع، ما ينبغي أن يكون وما هو كائن، أو في المنهج العقلي والتجريبي، الاستنباطي والاستقرائي. وهو تقابل تاريخي صرف لا شأن له بعلم الأخلاق موضوعاً ومنهجاً.

٤ - من الثنائية التاريخية إلى وحدة الشعور

والحقيقة أن هذه الثنائية التاريخية في الأخلاق إنما تعبر عن ثنائية معرفية منذ بداية الوعي الأوربي الحديث في القرن السابع عشر وجذوره عند اليونان والرومان وفي اليهودية والمسيحية. فقد بدأ الوعي الأوربي بعد قطيعته المعرفية مع أرسطو والكنيسة متوجها نحو الواقع بمفرده بالعقل الإنساني وحده. فتحول إلى وجهتي نظر مثالية وواقعية. عقلية وحسية،

(١) أسس الفلسفة ص ٧٧ - ٨٦ وأيضاً: للمثل الأعلى في فلسفة الأخلاق ص ٢٩٧ - ٣٨٧.

(٢) فلسفة الأخلاق ص ٢٨٨ - ٢٩١ وأيضاً: أسس الفلسفة ص ٧٧ - ٨٦.

(٣) المصدر السابق ص ٨٦.

إستنباطية وإستقرائية، معيارية ووصفية، صورية ومادية. واستمر الخطان، الصاعد والنازل، على طول القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، كل منهما ينقد الآخر حتى وصل الوعي الأوربي إلى طريق ثالث اقترب فيه الخطان إلى بؤرة جديدة فى القرن العشرين، تعادل البؤرة الأولى فى القرن السابع عشر من "الكوجيتو" إلى "الكوجيتاتوم". من "الأنا أفكر" إلى "الأنا موجود"، من الذات العارف إلى الذات العارف وموضوع المعرفة فى آن واحد^(١).

يقضى الأستاذ أولاً على الثنائية التاريخية فى المعرفة من أجل الوصول إلى نظرة متكاملة فى المعرفة تجمع بين الحس والعقل، بين الاستقراء والاستنباط. لذلك لا تحل مشكلة الوجود بردها إلى المادة وحدها أو إلى الروح وحده بل إلى كليهما معاً^(٢). يفسر الأستاذ النقيض بالنقيض. إذ ترى ثنائية أن مصدر المعرفة قائم فى الذات، والواقعية تراه فى الموضوع. ومع ذلك تسلم المثالية بأن فى المعرفة عنصراً واقعياً كما تسلم الواقعية بأن فى المعرفة عنصراً ذاتياً. ووجه الخلاف بينهما فقط فى نوع العلاقة بين الذات والموضوع^(٣). ويبدو التقابل بين المذهبين فى معركة الأفكار القطرية التى ينكرها المذهب التجريبي، ويثبتها المذهب العقلى أو المذهب النقدي، فيأخذ طريق التوسط فهو أقرب إلى العقل. وإذا كانت الواقعية الساذجة قد ساهمت فى قيام المثالية فإن المثالية الصورية قد ساهمت كذلك فى قيام الواقعية الفلسفية بمختلف صورها. فقد ابتعدت المثالية عن دنيا الواقع، واستخفت بعالم الشهادة، واهتمت بالذات العارفة حتى أغرقت فيها الوجود الواقعي، وحصرت نفسها فى كيفية المعرفة حتى نسيت الإنسان والعالم الذى يعيش فيه، واهتمت بالرابطة التى تقوم بين الموضوع والمحمول، ولم تفرق بين إنسان وإنسان. فأخذت الواقعية ترد العالم إلى الحس، والإنسان إلى الطبيعة، والذات إلى الموضوع.

لذلك يرفض الأستاذ الغلو بين التيارين، ويحولهما من ثنائية تاريخية إلى مذهبية بنيوية. يضرب أحدهما بالآخر، وإن كان إلى المثاليين أقرب. يبين عيوب المثالية بمزايا الواقعية، وينقد أخطار الواقعية بحسنات المثالية، ويسمى ذلك فضيلة السماحة والاعتدال. ففي "أسس الفلسفة" يرفض الغلو فى إنكار الماضى عند ديكرت وبيكون أو الإيغال فيه عند لينتر وكوزان. ويحكم على التعارض بين المذهبين طبقاً لسماحة العقل دون تعصب. وتظهر هذه السماحة العقلية فى التحقيقات على المذهبين، وتجزى كلها فى اتجاه واحد. يمضى مع الفلسفة العقلية دون الاستهانة

(١) حسن حنفى: مقدمة فى علم الاستغراب. الدار الفنية. القاهرة ١٩٩١ ص. وأيضا جان بول سارتر "تعالى الأنا موجود"، دار الثقافة الجديدة. القاهرة، ١٩٧٧.

(٢) أسس الفلسفة ص ٢٥٧.

(٣) المصدر السابق ص ٣٤٥.

بأهمية الفلسفة التجريبية الوضعية. فالوسط هنا أقرب إلى الطرفين، وهو المثالية. والغاية من ذلك الاجتهاد والنقد. لذلك كان الأستاذ يحث الطلاب على عرض المذهب ثم مناقشته والتعليق عليه من أجل إثراء العقل وإخصاب المعرفة وإضاءة الطريق إلى الأصالة والإبداع^(١). فالمذهب الطبيعي مع غلوه في بعض نواحيه ينطوى على حق لا ريب فيه^(٢). إن النظرة إلى المشكلة من زاوية واحدة ضلال بين. وأقرب إلى الصواب النظرة المتكاملة لموضوع القيم مثل الإلهام الذي يرد إلى بواعث، بعضها يتصل بالإعداد العقلي والعاطفي واللاشعوري الأسبق لظهوره، وبعضها الآخر يرد إلى بواعث إجتماعية بما فيها من نظم وأفكار وعادات وتقاليد، تتفاعل مع البواعث الفردية الأولى، وتنتج ما يسمى بالإلهام^(٣). الحياة الأخلاقية توتر بين الملائكة والشياطين وهو ما يظهر في كل مقدمات كتاب فلسفة الأخلاق مع تكرار شديد وتقابل بين المثل الرفيعة والمثل الوضيعة، ودور القيم والمثل العليا من قيادة المجتمع ومسيرة التاريخ. وفي كل طبعة يتم الهجوم على الوضعيين والواقعيين لافساح المجال للمثاليين. فالإنسان حيوان أخلاقي. والدعوة إلى الأخلاق قديمة قدم المجتمعات. كذلك يعجب الأستاذ بمثالية اليونان قدر إعجابه بمثالية المحدثين والمعاصرين. وبالرغم من العرض التاريخي الوصفي التقريري الموضوعي العلمي لمذاهب الأخلاق إلا أن المثالية تفوح من العرض. والاختيار الذاتي أساس العرض الموضوعي^(٤). ومن ثم يتحول التاريخ إلى بنية، والثنائية التاريخية إلى ثنائية في ماهية الأخلاق. فيتم الهجوم على المضللين أصحاب النزعة اللاأخلاقية والدفاع عن الأخلاقيين أصحاب المثل العليا. ويتحول الأستاذ إلى خطيب، والعالم إلى محام.

لذلك مال العرض التاريخي للتيارين الرئيسيين في علم الأخلاق إلى الجانب المثالي. فأصبح تاريخ علم الأخلاق هو تاريخ المثل. وهو اختيار مسبق يتجاوز حدود البحث الوصفي العلمي التقريري الموضوعي. ويبدو أرسطو في هذا التاريخ واضعاً لعلم الأخلاق التاريخي والخلقي. فالإنسان مدني بالطبع أي أنه أخلاقي بالطبع، يتوق إلى المثل الأعلى بالطبع. يشارك في المثال قدر مشاركته مع البشر^(٥). تاريخ المذاهب الخلقية هو تاريخ الجانب المشرق للوضاء في طبائع البشر. وقد صدق أرسطو بقوله إن الإنسان ينتمي إلى مثل أعلى يدين به. ويحقق

(١) أسس الفلسفة ص ١٨ - ١٩ ص ٢٥ ص ٢٩ - ٣٠.

(٢) المصدر السابق ص ١٠٩.

(٣) المصدر السابق ص ٤٧٨ - ٤٧٩.

(٤) أبيننا في دراسة موضوعاته على المنهج العلمي الذي اصطنعناه، والموضوعية التي توخيناها، والنزعة الستالية التي اثرناها. فلسفة الأخلاق ص ١.

(٥) المصدر السابق ص ١٦.

به في حياته أقصى مراتب الكمال حتى لا يكون حيوانا لا يستطيع أن يعلو على واقعه في خلق مبدأ أسمى يدين له بالولاء. إن الخلاف بين الفلاسفة في شأن القيم الأخلاقية إنما كان في تفسيرها وتحليلها ومنهج بحثها لدراسة مضمونها. ثم يلتقى جميعهم على أرض واحدة تقديرا للقيم الأخلاقية واستغراقا في إكبارها حتى هؤلاء الذين ينزعون نحو اللا أخلاقية فانما كانوا في الحقيقة فلاسفة أخلاق لأنهم كانوا يهدمون قيما بدت لهم هزيلة لوضع قيم أفضل وأسلم. تاريخ الأخلاق هو تاريخ الموقف من القيم، باستثناء الفلسفات التي قصرت همها على تحليل لغة الأخلاق وألفاظها كما هو الحال في الوضعية المنطقية التي جاهرت بأن القيم مجرد تعبير عن انفعالات^(١). أما السعادة فهي الحياة المطمئنة القائمة على الاعتدال^(٢).

وهذا هو معنى المثالية المعتدلة غير المتطرفة، أو المثالية المعدلة بعد نقد غلو الصورية والتزمت فيها. وهو ما أنهى به كتابه فلسفة الأخلاق. وهي الفلسفة التي تجمع بين المثالية والواقعية في إطار المثالية. فالوسط أقرب إلى أحد الطرفين. وكانت التعقيبات على المذاهب الخلقية برفض التيارين المتعارضين تمهيدا لشق طريق ثالث هو المثالية المعدلة^(٣). وتقوم على أفراد الإنسان بالعقل، وتحقيق الذات

(١) "وبعد، فما أصدق أن يقال أن الإنسان هو الكائن الأخلاقي الوحيد لأنه من بين سائر الكائنات هو وحده الذي يمكن أن يضيق بواقعه، ويتطلع جادا واعيا إلى ما ينبغي أن تكون عليه حياته. وهو وحده الذي يخطط لمستقبله، وبذلك كان من الحق أن يقال إن الإنسان لا يكون إنسانا مميزا من سائر الكائنات بغير مثل أعلى يدين له بالولاء"، المصدر السابق ص ٤٩٠ - ٤٩١.

(٢) "وهكذا تتمثل السعادة في حياة راضية مطمئنة تتحقق فيها مطالب الروح وتجاب فيها مطالب الحياة المادية في غير تهور ولا سرف. ويقوم فيها العقل بتوجيه الإنسان في تصرفاته والعمل على تحقيق مطامحه في نفس الوقت الذي يحد فيه من شهواته ويضبط جمح أهوائه ونزواته، ويقترن هذا كله بتصفية النفس من عبودية الرغبات الجامحة، وتخليصها من الأحقاد والضغائن وصنوف الجشع والطمع ونحوه مما يثير القلق، ويورث الهم والشقاء. وبهذا تتحقق طمأنينة النفس دون جور على مطامح الإنسان في هذه الحياة الصاخبة. فإن من يتخلى عن مطامحه يتنازل عن إنسانيته وبهذا لا يقال في هذه السعادة ما قاله برترندرسيل في تصور المذهب الرواقي إن فيه عزاء للذين عجزوا عن أن يكونوا سعداء، فقنعوا بأن يكونوا فضلاء"، العرب والعلم ص ٣٨٦.

(٣) "وواضح من جميع تعقيباتنا السالفة الذكر أنماع تقديرنا البالغ لمذاهب التجريبيين والوضعيين وأمثالهم لندين بالولاء لنوع جديد من المثالية الأخلاقية المعدلة التي برئت من التزمت المقيت، وتحررت من قيود النزعة الصورية التي شابت المثالية الكانطية المتطرفة. فتمثلت في تحقيق الذات بأشباع جميع قواها الحيوية في غير جور على قيم المجتمع أو استخفاف بمعاييرها، فالإنسان في هذه المثالية يبدو كلا متكاملا يجمع بين العقل والحس في غير تصارع ينتهي بالقضاء على أحدهما. ويتمثل الإنسان فردا في أسرة. ومواطن في أمة، وعضوا في مجتمع إنساني. وبهذا يصل كمال الفرد بكمال المجموع الذي ينتمي إليه. فيختفي النزاع التقليدي بين الأثرة والإيثار، وينوب تأكيد الذات في نكرانها. ويظل الإنسان خلال هذا محتفظا بفرديته واستقلال شخصيته برغم ولاته للمجموع الذي ينتمي إليه. ومثل هذه المثالية تيسر في النظام الديمقراطي الصحيح. وهي تتكفل بتكامل الطبيعة البشرية. وبها تصبح الأخلاقية مطلباً ميسور المثال، وليست عبئا لا يقوى على حمله إلا الأبطال"، فلسفة الأخلاق ص ٢٣ - ٢٤.

بكل قواها الحيوية. يؤيدها علم النفس الحديث. والنزوع إلى الكمال طبيعى فى الانسان، تكامله يساعد على تحقيق ذاته ونيل السعادة. الإباحة علاج فاسد فى حين أن المثالية تقتضى إطلاق الطاقة الحبيسة إبتداء من الحرية إلى الديمقراطية^(١). المثالية المعتدلة فى الأخلاق تتحول إلى ليبرالية فى السياسة. فالديموقراطية هى المثالية السياسية المعتدلة بين حكم الفرد المطلق فى الدكتاتورية وحكم الجماهير المطلق فى الغوغائية.

ويؤصل الأستاذ هذه المثالية المعدلة أو المعتدلة فى التراث الإسلامى كما أصل عثمان أمين الجوانية أى المثالية الترسندنتالية الغربية فى التراث الفلسفى الصوفى الإسلامى خاصة عند الفارابى والغزالى وابن مكسويه. فبعد أن شعر الأستاذ أن تاريخ الأخلاق كله غربى أراد أن يفسح المجال فيه إلى الأخلاق الإسلامية فى نفس التحقيب الغربى أى الأخلاق الإسلامية ضمن تاريخ الأخلاق فى العصر الوسيط فبدت ضعيفة هزيلة مقحمة^(٢). وتتأرجح التسوية بين الفكر الإسلامى والفكر العربى. وتتم أسلمة التيار المثالى نظرا لارتباط المثالية بالدين والواقعية بنقد الدين. فالزهد كالمثالية مقاومة للطبيعة. وأحيانا يضم الفكر الشرقى القديم. مصادر المثالية المعدلة إذن ليس فقط تاريخ الأخلاق فى الغرب بل السعادة عند الفارابى والفضيلة عند ابن مكسويه والأخلاق عند رابعة العدوية والغزالى دون ذكر لأخلاق الأصوليين. أصولى الدين وأصولى الفقه. فالإسلام دين المثل الأعلى، (ولله المثل الأعلى). لذلك غالى التصوف فى الزهد والمجاهدة وإسقاط التدبير والوقوع فى جبرية شاملة^(٣). وتتحول المثالية المعتدلة إلى أساس نظرى لمشتركية العربية كما أوضحها الميثاق، القضاء على الاستعمار والإقطاع. فقد جمعت بين الحرية والعدل بتأسيسها مجتمع الكفاية والعدل. وهى نفس الروح فى

(١) "هذه هى مثاليتنا المعدلة، تهدف إلى تحقيق الذات باشباع قواها الحيوية دون جور على قيم المجتمع أو استخفاف بمعاييره لأن الانسان فى هذه المثالية يبدو فردا فى أسرة، مواطنا فى أمة، وعضوا فى مجتمع إنسانى. فإذا اقتضته القيم الروحية كبج النابى من ميوله وقواه تخلص من التوترات الناجمة عن الكبح بالاعلاء اسى يريجه من متاعبه، ويحقق الخير للجميع. بهذا يرتبط كمال الفرد بكمال المجموع الذى ينتمى إليه مع احتفاظه بفرديته واستقلاله بشخصيته بحيث لا يفنى فى المجموع الذى يدين له بالولاء على نحو ما هو معروف فى الدكتاتوريات. بهذا تمتزج الأنانية بالغيرية، وينوب تأكيد الذات فى نكرانها. ويعيش الفرد برينا من الانحرافات النفسية. وتبدأ الأخلاقية من تفكير الطبيعة البشرية بالفصل القاطع بين العقل والحساسية، وكفالة السلطة لأحدهما على الآخر كما فعل المترمتون من المثاليين من ناحية، والمطر فون من الحسين من ناحية أخرى. وبهذا تصبح الأخلاقية مصدرا ميسور المنال، ولا تكون عبئا لا يقوى على حمله إلا الأبطال الذين صح قول برتراند رسل عن اتجاههم أن فيه عزاء للذين عجزوا عن أن يكونوا سعداء، ففنعوا بأن يكونوا فضلاء"، المصدر السابق ص ٤٧٧.

(٢) العقليون والتجريبون فى فلسفة الأخلاق. القيم العليا فى فلسفة الأخلاق، فلسفة الأخلاق.

(٣) فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربى فى، العرب والعلم ص ٣٣٧ - ٣٤٠.

ميثاق الأمم المتحدة الذي جسد المبادئ الإنسانية العامة^(١). وهي نفس مبادئ الإسلام التي دعت إلى الرحمة والحنان والمحبة بمقدار دعوتها إلى القوة ورد العدوان. لذلك شرع الجهاد في الإسلام. وقد وضع الإسلام قواعد المثالية المعتدلة في الدعوة إلى الوسطية «قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة».

وواضح أن المثالية المعدلة أو المعتدلة قد فصلت بين النظر والعمل، ووقعت في تبرير النظم السياسية القائمة التي غابت عنها حرية الفرد وديموقراطية الحكم. وهي المثالية الفردية التي تتنافى أحيانا مع الواقعية الإسلامية التي ظهرت في علم أصول الفقه في بعض القواعد الفقهية مثل: لا ضرر ولا ضرار، الضرورات تبيح المحظورات، عدم تكليف ما لا يطاق، رفع الحرج، الرخص من أجل البقاء على النزوعين نحو المثال ونحو الواقع. فالواقعية الاجتماعية تتجاوز الواقعية الفردية.

كما لا يظهر الوسط إلا بين طرفين، ويكون أقرب إلى طرف منه إلى الطرف الآخر. والمثالية المعدلة أقرب إلى المثالية منها إلى الواقعية. في حين أننا نعيش في عصر نكون فيه أقرب إلى الواقعية الجزئية منه إلى المثالية المعتدلة. فنحن أقرب إلى الفقر منا إلى الغنى، ومن الاحتلال إلى الاستقلال. ومن القهر إلى الحرية، ومن التجزئة إلى الوحدة، ومن التبعية إلى الاعتماد على الذات، وإلى النخبة من الحكم إلى الجماهير. ولا يمكن تغيير هذا الطرف أو الطرف الآخر طبقا لقواعد علم الميزان، ورد الفعل على الفعل، ومن ثم يكون التطرف أحيانا واجبا. فإذا انعدل الميزان نشأ الوسط، مثالية معتدلة أو واقعية معتدلة على حد سواء. إن خطورة الوسط في السياسة والاقتصاد هي الطبقة المتوسطة، والدفاع عن الوضع القائم، وتأجيل الصراع الاجتماعي. كما أن التطرف الديني هو نتيجة للتطرف السياسي والاجتماعي والاقتصادي، ورد فعل على التبعية عن طريق التمسك بالهوية، وعلى الفقر الاقتصادي عن طريق الغنى بالدين، وعن عجز الدولة عن

(١) "وهذا هو الذي بدا في تطبيقات اشتراكيته العربية. وفيها احتل المثل الأخلاقي الأعلى مكانا ملحوظا. فهي وإن استندت إلى مقومات مادية ترى أن الحوافز الروحية هي وحدها القادرة على أن تمنح التقدم أنبل المثل العاشر وأشرف المقاصد. ومن هنا جاءت أهمية العقيدة الدينية. وإذا كانت الماركسية في وضعها الراهن تستند إلى دكتاتورية البروليتاريا فإن اشتراكيته العربية تتمثل سياسيا في الديموقراطية. وهي تؤكد سيادة الشعب بتحرير المواطنين من كل صور الاستغلال. كما تتمثل الحرية اجتماعيا في الاشتراكية التي تتطلع إلى مجتمع الكفاية والعدل. وفي كل هذا عاش الإيمان بالمبادئ الإنسانية السامية التي كتبتها الشعوب بدمائها في ميثاق الأمم المتحدة. وكما ورد في الميثاق الذين أقره المؤتمر الوطني للقوى الشعبية بالقاهرة في ٢ يونيو سنة ١٩٦٢"، للمثل الأعلى في فلسفة الأخلاق. العرب والعلم، ص ٣١٧ - ٣١٨.

طريق العمل النشط للجماعات السرية. إنما الموقف الآن يتطلب واقعية جذرية أكثر مما يتطلب مثالية معتدلة.

٥- من التصوف المصرى إلى الثورة الإسلامية

وقبل أن يكون الأستاذ فيلسوفاً عاماً أو عالم أخلاق بدأ حياته الجامعية بدراساته الصوفية بتوجيه من أستاذه مصطفى عبد الرازق. فله "الشعرانى إمام التصوف فى عصره"^(١). وأهم ما فى الكتاب منهجه وموضوعه البكر، ودراسة النصوص المطبوعة والمخطوطة، والاستعانة بتلاميذه، والاطلاع على دراسات المستشرقين والشرقيين وأسلوب التصوير فى التعبير وليس أسلوب البحث الجاف دون التخلّى عن الدقة العلمية. وقد كان الكتاب بداية لمشروع بحثى يجمع بين التصوف والأخلاق من أجل سمو الروح وإعلانها^(٢). والدراسة تقليدية تبدأ بلمحة عن عصر الشعرانى ثم سيرته عالماً وصوفياً ثم علاقته بمعاصريه من العلماء والفقهاء وشيوخ الطرق والمريدين والمجاورين وحكام مصر. وتنتهى بعرض آرائه فى الحياة العلمية والعقلية والسياسية والعلمية والخلقية. ويعرض لآرائه فى العلم الدنى، والتميز بين العلم الظاهر والعلم الباطن، وتأثره بالغزالي، وحب العزلة، وتحريمه النظر العقلى، واعتباره التأويل هبة من الله، ومذهبه فى طاعة الحاكم الظالم ومحاولة التخفيف منها، وبيان حقيقة دعوته فى مناهضة الظلم، ونظرية الوساطة بين الإنسان والله، وجعل الشعرانى نفسه وسطاً بين الله ومريديه، وروايته عن نفسه اتصاله بالأرواح وتعامله مع الجن وإتيانه بالكرامات والخوارق مما يعطى الصوفى، شيخ الطريق، سلطة تفوق سلطة البشر على مريديه، وهو ما ثارت البروتستانتية ضده من أجل إثبات علاقة مباشرة بين الإنسان والله دون توسط الكنيسة. هذه العلاقة المباشرة هى أهم ما يميز الإسلام. ولكن الأستاذ يناقش هذه الآراء كلها بسماحة وطيب خاطر مبيناً التناقض بين الدعوة إلى الزهد والسعى. فالنكاح عبادة، والزهد لا يعنى خلو اليد. ويحاول إعطاء تفسير سيكلوجى لكذب الشعرانى فى مقابلته مع الجن، وتأويل متناقضاته، وبيان مكانته عند المستشرقين وعند المصريين، وينقد موقف الناقدين له مثل زكى مبارك^(٣).

ويعرض الأستاذ لمذهب الشعرانى فى طاعة الحاكم الظالم، وحسن علاقاته بالحكام وشفاعاته عندهم، واعتقادهم فى ولايته. ويحاول تأويلها والتخفيف من

(١) الشعرانى إمام التصوف فى عصره، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، سلسلة أعلام الإسلام، دار إحياء الكتب العربية. القاهرة ١٩٤٥.

(٢) "وليس أحب إلى من أن يكون هذا الكتيب حلقة أولى فى سلسلة كتب تربي عليه عمقا وشمولا. وحسبى منه أن يكون منار التفكير عند جمهرة القراء والباحثين على السواء"، المصدر السابق ص ٤.

(٣) المصدر السابق ص ١٣٠ - ١٣١ ص ١٤٩ - ١٥٠.

وقعها في مصر التي تعاني من ظلم الحكام وتأييد الصوفية لهم^(١). ويبين حقيقة دعوته في طاعة الحكام والظالم باستثناء من خالفوا أحكام الشريعة. فلهم موالاته النصيح وعدم تمكينهم من ظلم الرعية والجور على الناس، وعدم الركون إلى تملقهم لأن في جهنم وأدبا يقال له هبهب أعده الله للظلمة والفقراء المداهنين الذين يتملقون الأمراء ويصادقونهم لغير مصلحة أو نصيحة^(٢).

وحقيقة مذهب الشعراني هو طاعة الحاكم الظالم. فقد نهى الله عن الطعن في الملوك والخلفاء وطالب بالدعاء لهم. واعتبرهم الوسيط بينه وبين المحتاجين سواء كانوا فاسقين أم صالحين، عدولا أم ظلمة جائرين. إن مقاومة الحاكم الظالم مجلبة للمثالب والقلال لأنه لا يغفر لأحد عصيانه. ولا يتسامح من يعمد إلى التنديد به. لذلك حكمهم الله في رقابهم. فكل ما يفعلونه يحمل على الظن الحسن وترجيح النفع فيه وإن خفى على الناس.

ويجوز الشعراني صحبة الحاكم الجائر، وينص على احترامه متى كانت الصحبة لوجه الله. فإن هذه الصحبة تمكن من استجابة الشفاعات، وتكفكف من وجوه العدوان. فإن ركب الحاكم رأسه ورفض مطالب الشيخ وجب احتمال رفضه وعدم هجره. كان يدارى الخصوم، ويتملق أهل السلطان منهم، ويرى أن مقاومة ظلمهم غرور يعتري الشيوخ ويؤدي إلى المخاطر. ويدافع عن القانون الذي أصدرته الدولة العثمانية بعقاب كل من عارض السلطان، وتظاهر بصفات الملوك بالحبس أو النفي أو الإعدام. ويبسط شواهد تطبيقه على شيوخ الطريق والجزع يتولاه. فينساق إلى إعلان ولاته، وتملق الحكام إتقاء لشرهم. ويأخذ في تبرير ظلمهم بأن الاضطهاد في أغلب الحالات لا يقع إلا على من أحب الدنيا وكلف برذائلها. ويقول إن الله هو الذي ولي على الناس الحاكم الفاسق والجائر. فالخروج عليه عصيان لله وتمرد على حكمه بل يجب تملقهم. وطالب الفقراء التزام الأئب معهم، والقيام بحسن استقبالهم والاحتفاء بمقدمهم إذا خفوا لزيارتهم. وأوجب عليهم أن ينطوا على احترام هؤلاء الظلمة، ويضمروا لهم الحب سرا وجهرا. يمرضون إذا مرض الحكام، ويبرءون ببرئهم. وكان يحبذ حرص شيوخ الطرق على تجنب الناس أيام الفتن مخافة أن ينقل عنهم ما يثير حفيظة الحكام أو إثارتهم حتى لا يغضب الحكام عليهم. كان من الطبيعي ألا نجد في كتب الشعراني أي أثر للاعتزاز بالقومية أو مهاجمة حكم الأجانب أو بيانا عن السياسة الخارجية التي يحسن بمصر اتباعها. طاعة الحاكم الظالم في الداخل مثل طاعة الحاكم الظالم في الخارج^(٣).

(١) المصدر السابق ص ٨٦ - ١٢٠.

(٢) المصدر السابق ص ١٢١.

(٣) المصدر السابق ص ١١٥ - ١٢٠.

ويقر الأستاذ بأن دعوة الشعراني لاحترام الحكام والاذعان لظلمهم أشيع في كتبه وأصرح. ولهذا جاز الظن بأن نظرته إلى صلة الناس بحكامهم قد هونت من خطب احتمالهم للظلم، ومهدت لإذعانهم للاستعباد. وهي نزعة لم تفارق المصريين إلا في أواخر العصر العثماني حتى بدأ يظهر من علماء الأزهر من يقاوم ظلم الحكام واحتلال الأجانب^(١).

والحقيقة أن الشعراني كما أعطى سلطة لنفسه على مريدیه فوق سلطة البشر، فإنه أيضا أعطى سلطة للحاكم على الشعب مثل سلطة الله، وصاغ مذهبه في طاعة الحاكم الظالم. وكان أبو موسى المردار من قبله من شيوخ المعتزلة قد كفر كل من جالس السلطان عندما لم يجوز أحد الفقهاء لمس بغلة السلطان. إن الساكت عن الحق شيطان أخرس، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصل من أصول الدين، والعلماء ورثة الأنبياء، وأعظم شهادة كلمة حق تقال في وجه إمام جائر. لذلك خرج الأفغانى بمشروعه الثورى الإسلامى، الإسلام فى مواجهة الطغیان فى الداخل والأحتلال فى الخارج ضد التصوف فى العصر العثمانى. وكان ابن تيمية قد لاحظ من قبل المواقف السلبية لبعض شيوخ الصوفية من الحروب الصليبية ومن هجمات التتار والمغول. كما تبدو أيضا أهمية نقد محمد إقبال للتصوف والصوفية فى قوله :

وهات إسلاما به تصوف إلى الردى والذل واليأس هدى^(٢)

وكان الأستاذ قد تقدم من قبل برسالة الماجستير "التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى" إلى الجامعة عام ١٩٣٨ والتى أشار عليه بها المؤرخ محمد شفيق غربال مع توجيه الشكر لمصطفى عبد الرازق، وأبى العلا عفيفى، ومحمد فريد وجدى، وإبراهيم بيومى مذكور، وأمين الخولى^(٣). وتضم مقدمته حول العصر العثمانى، تم تفصيل الطريق الصوفى قبل العصر العثمانى وبعده، ونشأة الطرق الصوفية والمشبهة والتحقق من مقولة الشيوخ أحياء وأمواتا، ثم توجيه بعض النقد إلى الطرق الصوفية.

فى الكتاب الأول عن الطريق يبين أظهر معالم التوصف والطريق فى مصر، ويعرض للطرق الصوفية ومشايخها. وفى الكتاب الثانى نفوذ شيوخ الطرق، أحياء وأمواتا، يعرض لأسباب انتشار التصوف والانكار على أرباب الطرق وأسبابه وأثر التصوف فى توجيه الحياة المصرية. ويناقش الآراء فى الموضوع

(١) المصدر السابق ص ١٢٢.

(٢) محمد إقبال: ضرب الكليم، ترجمة د. عبد الوهاب عزام، مطبعة مصر، القاهرة ١٩٥٢ ص ٢٢

(٣) التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى، مكتبة الآداب، السلسلة الفلسفية والاجتماعية (٢) القاهرة ١٩٢٦.

مثل رأى جرجى زيدان، وتوفيق البكرى. ويصف حال الطرق فى الوقت الحاضر والنزاع بين الفقهاء والصوفية حتى اليوم مما يدل على رغبة الأستاذ فى التجديد والاصلاح. ويبدو ذلك فى المقدمة فى الجمع بين التفكير والحقيقة، والتحسين المستمر للكتاب الذى لم ينشر الا بعد ثمان سنوات من تأليفه. وحذف فصول منه ووضعها فى كتاب الشعرانى مع العناية بجمال الأسلوب تأثيرا فى القراء.

والأهم من ذلك هو الحرص على مصر. فقد تحول التصوف من ظاهرة نفسية إلى ظاهرة اجتماعية فى مصر مما يحتم أخذ موقف منه. كان الدافع لدراسة التصوف إذن تاريخ الشعوب وليس تاريخ الحكام. والدين جزء من الحياة المصرية منذ عهد الفراعنة حتى ظهور الإسلام وانتشاره فيها وحفظ مصر-لتراثه. لذلك لا يمكن تفسير الحياة فى مصر إلا بالرجوع إلى الدين ومظاهره مثل التصوف الذى اعتبره الناس خلاصة الدين حتى استأثر بعواطف المصريين^(١). لقد غابت القومية فى هذا العصر، وحضرت الرابطة الإسلامية. وأصبحت مصر محط المتصوفة من المغرب وتركيا وفارس والشام. وقد دخل أبو القاسم المغربي مصر وفى صحبته خمسمائة فقير عام ٩٦٠هـ. لذلك أنشئت الزوايا والخانقاه للواردين. الغاية من البحث إذن فلسفة التاريخ المصرى وتفسير ظواهره تفسيراً جديداً لا يقوم على تاريخ الملوك، ولا يستند إلى تتابع الدول التى تولت الحكم فى مصر. وإنما يدرس ملوك والحكام من خلال الشعب وما مربيه من تيارات، وشغل به، اطفه من موجبات الدفاع عن الإسلام ضد التصوف. فلا يوجد إسلام منفصل عن الدين الشعبى. بل لقد تحول المصريون إلى صوفية، وغلب التصوف على الإسلام ذاته. ولم تنجح حملة نابليون فى زحزحة تصوف المصريين إلا فى المدن. وظل منتشرا فى الريف^(٢). وقد اختار الأستاذ موضوعه فى أوج الحركة الوطنية المصرية فى

(١) "إن مصر أحوج بلاد الأرض إلى هذا النوع من التاريخ. إن تاريخها إلى اليوم قائم فى الجملة على تاريخ ملوكها وحكامهم. أما شعبها فليس له حساب عند أكثر المؤرخين حتى العدول منهم. والمؤرخ الذى يعرض لتفسير الحياة فيها لا يستطيع قط أن يفهمها على وجهها الصحيح قبل أن يتناول بالدراسة المفصلة كل ما مر بأهلها من حركات دينية وحضارة إسلامية. فإن المصرى منذ عهد الفراعنة الأقدمين رجل شديد التدين. وآثاره التى لا تزال قائمة إلى يومنا الحاضر تشهد بصحة ما نقول وتحول المصريين من الوثنية إلى المسيحية، ومن المسيحية إلى الإسلام... أحاول أن أفسر الحياة المصرية - أو الكثير من ظواهرها - على ضوء التصوف... إن التصوف كان فى اعتبار الناس زبدة الدين وخلاصته. قد شاع واستحل أمره واستشرى واستبد بعواطف المصريين. وكان أكبر العوامل فى توجيه حياتهم فى هذا العهد"، المصدر السابق ص ١٠ - ١١.

(٢) "وبعد هذا هو كتابى الذى أرجو أن يساهم فى وضع بحث يفلسف التاريخ المصرى ويتناول ظواهر الحياة فيه بتفسير جديد يقوم على فهم واسع بما مر بالمصريين من حركات الدين واستوعب نفوسهم من تيارات وشغل أذهانهم من أفكاره. وقد انتهيت فيه إلى نتيجة لها خطرهما هى أن الحياة المصرية فى جملتها منذ العصر العثمانى حتى يومنا الراهن تدين لتعاليم الصوفية أكثر مما تدين للقواعد الدينية=

الثلاثينيات والأربعينيات. واتصل بمشايع الطرق مثل عالم الاجتماع حتى يعيش التجربة. ويستبعد الأستاذ الأثر اليهودي أو المسيحي في نشأة التصوف وانتشاره في مصر. ويرجعه إلى أثر تاريخي اقتصادي بفقر مصر بعد تحول التجارة إلى رأس الرجاء الصالح وحكم مصر ظلما من والي والجند والمماليك^(١).

وكان لمشايع الطرق نفوذهم أحياء وأمواتا. وكانوا يكونون دولة داخل الدولة، بين دولة الفقراء ودولة بني عثمان. تحرروا من عرف البلاد ودينها، ومن نظم الدولة وقوانينها. بل وتمردوا على العرف السائد عند أرباب الطريق. كان لا يتم شيء في الدولة إلا بإذن الحفناوى. وكان السادات جشعا يحب المادة. وكان الشيخ على أبو قورة يحب الغلمان، والشيخ عبد الله يبيع الحشيش، وفقراء الأحمدية والبرهامية يزنون في النساء اللواتي يأخذن العهد عليهم. وقد خلع الشيخ السبكي عاريا ومسك قضيبه ليريه لخطيبته. الزنا والخمر والميسر والحشيش حلال. فالتحلل رد فعل على القهر، تحرر إلى الداخل بعد أن صعب التحرر إلى الخارج. قسموا مصر إلى مناطق نفوذ عند المريدین والحكام. والرياسة فيهم وراثية إذا مات الشيخ أقيمت صلاة الغائب في البلاد النائية. امتد نفوذهم بعد الموت، فيؤخذ العهد عليهم^(٢).

وقد انتشر التصوف في مصر نظرا لما كان يعيش فيه مشايخ الطرق من ترف، وسقوط التكاليف الدينية عن مدعى الولاية، وفقر العامة وقهرهم تحت الحكم العثماني، وحب الأتراك للدروشة، وانتشار الزنا والمخدرات والحشيش والخمر والشذوذ الجنسي. كان التصوف هروبا من الظلم والظنك، من الفقر والقهر^(٣). وقد

=أو للحضارة الأوربية. وسنعرف في الفصل الختامي كيف اتسعت فرجة الخلاف بين قواعد الدين وتعاليم الصوفية في ذلك العصر، وكيف غلبت هذه التعاليم مبادئ الدين الحنيف. فأما عن الحضارة الغربية فقد أقبلت إلى مصر في ركاب نابليون الذي أجهز على العصر العثماني في ١٧٩٨، واشتد بأسها في عهد محمد على وإسماعيل، وبدأ تأثيرها غلابة في المدن في عهدنا الحاضر. ولكن نفوذها لا يزال كسيحا في الريف. وهو يمثل أغلبية الشعب المصري. بل إن آثار هذه الحضارة في أهل المدن لا تزال وفي الأغلب والأعم مجرد مظاهر تخفى وراءها تقاليد قديمة العهد، بينها وبين تعاليم صوفية العصر العثماني صلات رحم وقربى"، المصدر السابق ص ١٥ - ١٦.

(١) أشهر الطرق في مصر القادرية (٥٦١هـ)، والرفاعية (٥٧٦هـ)، والشاذلية (٦٥٦هـ)، والأحمدية (٦٧٥هـ)، والنقشبندية (٧٩١هـ)، والمولوية (٦٧٣هـ) وأخرى مثل : البرهانية، والسهروردية، والحسينية، والوفائية، والكشيرية، والمدينية، والفردوسية، والخلوتية، والهمدانية، والطيفورية، والشطارية، والخضيرية، والعزيرية، والسعدية. وتبلغ حوالي خمسين وأربعين طريقة.

(٢) المصدر السابق ص ١١٨ - ١٢٣ ص ١٤١ - ١٤٩.

(٣) المصدر السابق ص ١٥٠ - ١٦٤.

أنكر الناس والفقهاء على أرباب الطريق أحوالهم. كما نافسهم الجند والحكام أرواقهم ومناصبهم. فقد اعتبروا الولي أعظم من الرسول، وأباحوا التأويل^(١).

ويبين الأستاذ في النهاية موقف الإسلام من التصوف، وحث الإسلام الناس على الحياة العملية، وإعمال العقل، واتباع طرق العلم. ويعتمد على جهود المصلحين: الأفغانى، ومحمد عبده، والكواكبي. ويستشهد بدراسات طه حسين ومصطفى الغلاينى وعبد العزيز جاويش وأحمد أمين لبيان مخاطر التصوف على الحياة العملية^(٢). فالأستاذ مصلح دينى صورته نجيب محفوظ فى شخصية مأمون رضوان فى القاهرة الجديدة. فقد كانا أبناء دفعة واحدة من قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة مع محمد عبد الهادى أبو ريدة عام ١٩٣٤^(٣). ولكن الأستاذ يظن أن نهضة مصر الحديثة قد استطاعت كشف بطلان مزاعم الصوفية، وبيان مخاطر التصوف. وكشف للمصريين أهمية عالم القوة والنصر. ويتحول الأستاذ من كانط

(١) قال فيهم السيد الحجازى شاعر العصر. المصدر السابق ص ١٤٢.

ليتنا لم نعيش إلى أن رأينا	كل ذى جنة فى الناس قطبا
علمناهم به يلوذون بل قد	اتخذوه من دون ذى العرش ربا
إذا نسوا الله قائلين فلان	عن جميع الأنام يفرج كريبا
وإذا مات يجلسوه مرارا	وله يهرعون عجماء وعربا
بعضهم قبل الضريح وبعض	عقب الباب قبلوه وتربا
هكذا المشركون تفعل مع	أصنامهم تبتغى بذلك قربا

"واستبدوا السادة، واستبدوا بالطغاة، وأذلوا الجبابرة، وأخضعوا الخصوم، وانتصروا على الحساد، واستولوا على أموال الأثرياء". المصدر السابق ص ١٤٩ "فأدى بهم هذا التصور القبيح للعالم وقيمتها إلى القول بالغاء الملكية، واحترام البطالة، وإياحة التسول، وتحقير ما تتطوى عليه الحياة من لذات، وإغراء الإنسان بتكليف الحزن، واصطناع الضيق، والسعى إلى مواطن الزل، والاعتباط بالهوان، والاطمئنان للمستقبل الغامض، والقناعة بالتأفة من شئون العيش، والاستهانة بالمادة، والاستهتار بالمال، والاكتفاء برحمة السماء. وتلقى المصريون عنهم هذه الآراء كما يتلقى المؤمن المخلص عقائده الدينية. فلا يتردد عن اقتنائها ولا يبطئ فى العمل بها.. وكان هذا للأسف كفيلا بأن يشيع الفتور فى عزيمته". المصدر السابق ص ٢١١ - ٢١٢ "إن تعلق المصريين بالإسلام فى العصر العثمانى لم يكن هو الذى انحدر بهم إلى الركود الذى استبد بهم، وأفسد شتى نواحي حياتهم. وإنما كان ذلك من أثر الدعوات الباطلة التى انطلقت فى المصريين - وكان للمتصوفة فيها أعظم قسط، وأوفر نصيب"، المصدر السابق ص ٢٢٧.

(٢) الأفغانى : الإسلام والرد على منتقديه، محمد فريد وجدى : المدنية والإسلام، محمد عبده : الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية. عبد العزيز جاويش : الإسلام بين الفطرة. أحمد أمين : فجر الإسلام. مصطفى بيرم : تاريخ الأزهر ، المصدر السابق ص ٢١٧ - ٢٢٢.

(٣) حسن حنفى : الفلسفة والرواية فى أدب نجيب محفوظ. فى "موم الفكر والوطن"، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ج ١ ص ٩٥٨-٦١٢. وأيضا: للجديد فى القديم، حوار مع محمد عبد الهادى أبو ريدة (وهو منشور فى هذا الكتاب).

إلى نيتشه، داعياً المصريين إلى الأخذ بأساليب القوة والبقاء للأقوى. والسما لا تنصر ضعيفاً^(١). بل إن الدراسة النظرية وحدها لا تكفى لذلك. فالكلمة لها حدود. قد تعجز عن المقاومة، ومن ثم وجبت الثورة الفعلية عن طريق تثوير الثقافة وتحويل التصوف من أيديولوجية الطاعة والاستسلام إلى أيديولوجية القوة والغضب، وتحويل مقامات الصبر والتوكل والورع والرضا إلى قيم الرفض والتمرد والاعتراض والمقاومة^(٢).

ولكن الأستاذ مازال يرى أن الصوفية قد درأوا المخاطر عن البلاد. فقد كانوا يمثلون سلطة الشعب ضد سلطة الطغاة واستبداد الحكام. وأخذوا عطايا الحكام ووزعوها على الفقراء. فقللوا المفاصد إن لم يجلبوا المصالح. وقد كانت شفاعاتهم للناس مقبولة عند الحكام. ومع ذلك أدى ذلك إلى إضعاف روح المقاومة عند الناس، وخمدت الثورة في قلوب المصريين^(٣). التصوف وهم في قلوب العجزة، لا

(١) "وأنا لنحمد للنهضة الحديثة نهياتها الجو للكشف عن بطلان هذه المزاعم وتحذيرنا من الخطر الذي يهددنا من وراء هذه التعاليم المريضة، ومعرفة الهوة السحيقة التي تفصل بينها وبين تعاليم الإسلام الصحيحة. فإننا في عصر لا يعرف الرحمة، ولا يحترم إلا القوة والحديد والنار. والشعوب تخطئ كثيراً حين تقتصر على الاعتقاد في جهادها على رحمة السماء، فإن السماء لا تحابي ضعيفاً ولا قوياً، وإنما تترك الخلائق في صراعها، والبقاء للأصلح، والغلبة للأقوى. وتواكل الشعوب لا ينجيها من رحمة النضال وسباق الحياة. وإنما هو أبلغ حجة على استهانتها بمصيرها، وتسلميها في وجودها، وقبولها للهلاك عن جدارة واستحقاق. هذا هو موقف الإسلام من تعاليم المتصوفة. ومنه نرى أن الإسلام لم يساهم في الانحدار بالحياة المصرية إلى هذا الاضمحلال. ولم يشترك في توجيهها إلى هذا الركود الذي رأيناه. ومن الخير أن نقول الآن إن الشعوب في تطورها إلى النضج والكمال، وانحدارها إلى الركود والاضمحلال لا تخضع لعامل واحد. وإنما تسير فيما يلوح من تاريخ التطور، مسوقة بعدة تيارات وحركات لكل منها نصيبه في هذا التوجيه. ومثل هذه الدراسات شاق على أهله. فليس في وسع الباحث أن يحدد تحديداً رياضياً مدى ما كان للتصوف من أثر في توجيه الحياة المصرية لأن ذلك لا يقاس بمقياس، ولا يكال بمكيال، ولا يوزن بميزان. ولهذا كان الكلام فيه بالغاً ما بلغت قوته عرضة للعجز عن مقاومة معاول الهدم، وإن سعت إلى هدمه، واتجهت إلى تحطيمه"، المصدر السابق ص ٢٢٧ - ٢٢٨.

(٢) "وفي الحق لقد ضاقت العالم الإسلامي بالحياة الدنيا، وكره ما تتطوى عليه من ألوان الشر وضرورب الظلم. وانتهت الرغبة في إصلاح الدنيا عن نفر من أهله بتصور مملكة باطنية وراء الدنيا التي تعيش في رحابها، وتكرع من آثامها وشرورها. وكان طبيعياً بعد أن أقام هذه الدولة في مخيلته أن يبحث لها عن حكام عدول يتولون إدارتها، والإشراف على أحوالها، ثم يخرج من هذا إلى تصنيف هؤلاء الحكام، فصنفهم بطريقة تعسفية في طبقات تختلف باختلاف المصنفين ويتزعمها القطب، وتليه مئات الأوتاد والأبرار والنقباء والنجباء والأبدال وغير ذلك ممن يشرفون على مختلف مظاهر الحياة في هذه المملكة الباطنية، ويسيرون دفتها، وينظمون أمورها، ويعوضون الناس خيراً عما يلقونه من شر دنياهم"، المصدر السابق ص ١٢٥.

(٣) "ومن الانحطاط أن نقول إن هذا النفوذ الذي تهيأ لشيوخ الطريق عند حكام البلاد كان يمثل سلطة الشعب أمام هؤلاء الطغاة. وبهذا تجلت إرادة الأمة حتى في أسود الأيام التي سجل فيها التاريخ=

يساعد الأمة على التعرف على الأسباب، ولا يجعلها تسعى في الدنيا سعياً، وتكدح في الأرض كدحاً^(١). إنما العلماء ورثة الأنبياء، والأئمة قادة الأمم. لقد عارض شمس الدين الديروطنى الصوفى السلطان الغورى وحثه على الجهاد. واستشهد الحلاج قائداً ثورة القرامطة. فالتصوف المصرى إبان العصر العثمانى وما يزال يمكن أن يتحول إلى ثورة إسلامية عامة إذا أعيد بناؤه من البعد الرأسى إلى البعد الأفقى، ومن الاتحاد بالله إلى القوة فى العالم، ومن الفناء إلى البقاء^(٢).

٦- من التنبؤ بالغيب وتفسير الأحلام إلى العلوم المستقبلية وتحقيق الأهداف الوطنية

وكما بدأ الأستاذ حياته مؤرخاً للتصوف فى مصر إبان العصر العثمانى ومنه تولد الامام الشعرانى، كذلك بدأ دارساً لمظاهر التنبؤ بالغيب وتفسير الأحلام فى نفس الوقت تقريباً، كتب "التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام"^(٣). وطبع قبل "الأحلام، بحث مقارن". وهى رسالته التى نال بها درجة الدكتوراه عام ١٩٤٣، ولم تطبع إلا فى ١٩٤٥^(٤). وهما موضوع واحد يغلب عليه علم النفس. لذلك تم اقتباس أجزاء من كتاب الأحلام فى التنبؤ بالغيب. وقد تم اختيار موضوع التنبؤ بالغيب بناء على توجيه مصطفى عبد الرازق ومخطوط له لم يطبع عن الوحي^(٥).

=استكانتها لاستعباد الحكام. وقد أفاد الشعب من وراء هذا النفوذ شيئاً آخر هو رد الظلم، والكف عن البغى، ودفع العدوان. وذلك أن شيوخ الطريق كانوا حلقة الاتصال بين الشعب المظلوم وحاكمه الجائر. وكانت وساطة الشيوخ مجابة، وشفاعتهم مقبولة فى أكثر الحالات. هذا بالإضافة إلى أن الارزاق التى اجراها على شيوخ الطريق الأمراء ومن اليهم من الحكام كانت تتفق فى أكثر الحالات على الشعب المنكود الذى أرهقه هؤلاء الحكام بضرائبهم الجائرة الظالمة. أبتز هؤلاء أموال الشعب عنوة واقتداراً. وردوا جانباً منها إلى شيوخ الطريق هدايا وأرزاقاً. انفقوا فى الترفية على أصحاب هذه الأموال. على أن شيوخ الطريق قد دفعوا عن علاقتهم بالحكام انتصاراً لظلمهم وتأييداً للجائر من تصرفاتهم. فأدى هذا إلى اضعاف روح التمرد على هؤلاء للظلمة واخماد نار الثورة فى قلوب المصريين، المصدر السابق ص ١٤٠.

(١) هذه أوهام تمثلت فى خواطر هؤلاء العجزة الذين أعوزهم العيش على ما يحبون وجهل الاتصال العلمى الذى يربط بين معلومات وعلمها. فتصوروا نواميس الكون على الوجه الذى يشتهون .. وغير هذا من المرات توهمها هؤلاء العجزة الذين أعوزتهم القدرة على الضرب فى زحمة الحياة والظفر فى الدنيا بأوفى نصيب، فالتمسوا فى عالم الخيال تحقيق ما يشتهون .. هذه هى الأركان الأربعة التى هياها الوهم لأرباب الطريق. وفى الحق لقد كان لهذا الوهم ما يبرره. فقد فشى الدجل، واستشرى دواؤه أكثر أدعياء التصوف، واستفحل أمرهم، المصدر السابق ص ٦٧ - ٧٠.

(٢) تم تحليل أعمال الأستاذ الأخرى مثل "فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربى" مع قصة السعادة فى فلسفة الأخلاق فى رابعا وخامسا فى هذه الدراسة.

(٣) التنبؤ بالغيب عن مفكرى الإسلام. مكتبة الآداب، القاهرة ١٩٤٥.

(٤) الأحلام. بحث مقارن، مكتب الآداب، القاهرة ١٩٤٥.

(٥) التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام ص ٦٦ - ٤٨.

والموضوع جديد ومبتكر، نشر في سلسلة الجمعية الفلسفية المصرية مع شكر رئيسها على عبد الواحد وافى. وقد اعتمد الأستاذ على منطق العقل والمنهج التاريخي في دراسة الموضوع. فمع أن الله يستأثر بعلم الغيب إلا أن الفلاسفة حاولوا تفسيره بالاتصال بالعقل الفعال، والصوفية بالاكتساب، وابن خلدون يعالجه بالرغم من معارضته لظواهر الشرع. وينكره آخرون. ومع أن الأستاذ يفرق بين التنبؤ بالغيب والتنبؤ في العلم، الأول بلا مقدمات والثاني له مقدمات إلا أنه يستعمل منطق العقل في دراسته دون افتراض ملكات أخرى وراء العقل وإلا خرج البحث عن نطاق العلم^(١).

ومع ذلك فليس العقل وسيلة المعرفة الوحيدة. هناك الحدس، وهو القلب الذي يجعل أحكام العقل ترجيحية دون الاعتراف بعجزه والاستسلام لما يجهله. فتاريخ العقل هو تاريخ ارتياد المجهول. ومع ذلك يرفض الأستاذ التكهن الصنعى أى الكهانة وصنوفها مثل ضرب الأقداح والودع والرمل ملتزما بالتفسير العلى العلمى العلى لها، والانتهاى من المقدمات الى النتائج. ويغيب التفسير العلى عن البعض إذا غابت عنهم المقدمات ولم يستطيعوا الربط بمنطق العقل بينها وبين النتائج^(٢).

ويقسم الأستاذ كتابه إلى ثلاثة أبواب. الأول علم الغيب عند مفكرى الاسلام أشبه بمقدمة عامة عن حد الغيب وطرق العلم به وتفسيراته الفلسفية والصوفية وآراء المسلمين بين تراث القدماء ومصادرهم الإسلامية منتهيا إلى أنها نتيجة

(١) "ولكن من الانصاف أن نقول إن العقل ليس كل ما لدى الانسان من أدوات المعرفة وإن كان فى رأينا أكملها جميعا. وإن صح هذا كان من حق الانسان أن يتردد فى الازعان لبعض أحكام العقل، وأن يترتب فى إنكار الظواهر التى عجز هذا العقل بمناهجه عن تفسيرها. هذا إلى احتمال أن تنهى له فى مقبل الأيام قدرة تمكنه من فهم ما عجز فى حاضره. وتاريخ العقل أعدل شاهد على ما نقول. ومعنى هذا أن قصور العقل عن إدراك ظاهرة ما أو تعادل السلب والإيجاب بصدد حكمه عليها لا يبرر التآدى من ذلك إلى متابعة هذا القصور، والاذعان لهذا العجز، والانتهاى إلى إنكار للظاهرة نفسها. وإذا كنت قد كفلت للعقل سلطانه فى علاج هذا البحث منذ بدايته إلى نهايته فقد ألزمت به حد الترجيح، وأبيت عليه أن يتجاوز مجاله إلى نطاق اليقين رعاية لحدس القلب واتقاء لما يحتمل أن يترتب على إغراء العقل من شطط التغيير. وما أظن أنى وأنا أكبر العقل وأعتبره أكمل أدوات المعرفة إطلاقا أغالى إذا قلت إن من الخير لمن يجد من منطق عقله ما يهديه إلى وجه الاطمئنان أن يترتب فى أداء حكمه، وحسب الانسان فى بعض الحالات وحى قلبه. فربما كان هذا أصدق من لجاجة للعقل وجموح تأملاته"، المصدر السابق ص ١٩٩ - ١٧٠.

(٢) "وهكذا انتهى إلى القول بأن أحداث الغيب المحجب يتيسر الاتباء عنها متى سبقتها مقدمات تنذر بها. وهذه المقدمات تتكشف للقليلين وتخفى على الكثيرين لأن الناس يتفاوتون فى خبرتهم ومدى ما يفيدون منها، ويختلفون فى دقة الملاحظة وبعد النظر والقدرة على الحديث وغير هذا مما أسلفنا الإشارة إليه. فإن ثبت انقطاع الاتصال العلمى بين أحداث الغيب ومقدماته وجب التصدى لتكذيبها ومحاولة تحليلها فى مسو، المنطق العلى وحده"، المصدر السابق ص ١٦٢.

التفاعل بين المصدرين^(١). والثاني التنبؤ الطبيعي عند مفكرى الإسلام سواء إدراك الغيب عند الأنبياء أو إدراك الغيب عن أهل الكشف الصوفى ومن اليهم ثم الرؤيا الصادقة كحلقة متوسطة بين النبوة والولاية. والثالث فنون التكهن الصنعى عند مفكرى الإسلام، علوم الكهانة والعرافة، والفأل والطير والعيافة، وأحكام النجوم، والفراسة وموقف الشرع منها.

والحقيقة أن التنبؤ بالغيب قضية فى التراث الإسلامى. وتقوم فى التراث القديم بالدور الذى تقوم به الدراسات المستقبلية الحالية. كانت أشكال قراءة المستقبل مثل الكهانة والعرافة عند العرب والنبوة عند بنى إسرائيل وأحد أوجه الإعجاز فى القرآن عند البعض هى الصور الأولى للتعرف على المستقبل عن طريق الافراد، أصحاب البصيرة الحادة والوعى التاريخى. وما زالت بقاياها فى الممارسات الشعبية فى قراءة الكف وضرب الودع وخط الرمل وضروب السحر والشعوذة. وقد أصبح الآن التعرف على المستقبل موضوعا لعلم المستقبليات من أجل وضع سيناريوهات المستقبل بالرغم من عدم وجود مسار حتمى للتاريخ نظرا لتدخل الارادات البشرية الفردية والجماعية. ومازلنا فى حياتنا اليومية لا نعرف الحدث إلا بعد وقوعه، ولا نتنبأ بالكوارث ولا نتوقع الأزمات إلا بعد حدوثها. مما يدل على أن ثقافتنا الحية لم تتحول بعد من التنبؤ بالغيب وتفسير الأحلام إلى العلوم المستقبلية. يبدأ التنبؤ بالغيب بمعرفة أحوال العصر وظروف الأفراد من أجل رؤية مستقبلهم. وكذلك تفعل الدراسات المستقبلية فى التنبؤ بمسار المستقبل بناء على المعطيات الحالية، والمعرفة بقوانين التاريخ. مهمة الدراسات التاريخية التعرف على المسار فى الماضى، ومهمة الدراسات الاجتماعية معرفة الحالة الراهنة لتكوين الظواهر الاجتماعية من أجل التنبؤ بالمستقبل. ليست الدراسات المستقبلية مغامرة فى التكهن بالمستقبل ومساره بل تقوم على معطيات تاريخية عن الماضى ومعطيات اجتماعية عن الحاضر. وكلاهما انتقال من الشاهد إلى الغائب، ومن المرئى إلى اللامرئى. وبدلا من التأصيل فى علم الغيب فى العالم القديم لشيخرون يمكن تأصيلها فى أنواع الكهانة والعرافة فى الحياة العربية قبل الإسلام وفى قصص الانبياء وفى فلسفة التاريخ^(٢).

(١) "إن وجهات النظر الإسلامية فى موضوع التنبؤ بالغيب فى كل صورته مردها فى الأغلب والأعم إلى طبيعة التفكير عند أهلها والتراث الذى زودهم به الدين الإسلامى والبيئة العربية إجمالا"، المصدر السابق ص ١٦٧.

(٢) توفيق الطويل : علم الغيب فى العالم القديم لشيخرون، ملحق الدكتوراه ١٩٤٦، حسن حنفى : علم المستقبليات فى: دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧.

أما دراسة الأحلام فقد نشأ التفكير في هذا الموضوع نتيجة لتدريس تاريخ العلوم الفلسفية لطلاب السنة الأولى بكلية الآداب، جامعة فؤاد الأول مما اضطر الأستاذ إلى التعرض للمدارس الحديثة في علم النفس والتحليل النفسي وعرض موقفها من الأحلام ثم تأصيلها في التراث القديم اليوناني والروماني والإسلامي في الشرق والغرب. ثم أصبح القديم هو الأساس والحديث هو الفرع، القديم علوم الغايات، والحديث علوم الوسائل طبقاً لقسمة القدماء للعلوم. وقد أشرف على البحث مصطفى عبد الرازق. وقبل طباعته تم تعديله عدة مرات حتى يكون ميسور القراءة لدى جماهير القراء. وقد تم شكر جميع المتعاونين من أقسام الدراسات اليونانية والرومانية وأقسام علم النفس وكلية الطب^(١). فالموضوع علمي جامعي حتى في العقل والقلب^(٢). لذلك تطلب البحث الجمع بين المنهج العقلي المفتوح الذي لا يغفل حدس القلب، والمنهج التاريخي المقارن^(٣). وقد دعا ذلك إلى رفض الاتجاهين المتعارضين: الأول الذي يعتبر الأحلام من عند الله، والثاني الذي يشك فيها شكا

(١) وهم الأساتذة Wandel د. محمد سليم سالم، يوسف مراد، رجب عبد السلام، مصطفى سويف الذي أعد كشف الاعلام.

(٢) "منذ بضعة أعوام وكلت إلى كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول تدريس تاريخ العلوم الفلسفية لطلاب السنة الأولى. واستلزم الحديث عن التيارات الحديثة في علم النفس أن أعرض موقف مدرسة الاستقصاء العقلي والتحليل النفساني من الذات اللاوعية وطرق دراستها عند أتباع هذه المدرسة. واقتضى هذا أن أعرض موقفهم من الأحلام في إيجاز. وكنت كلفاً بهذا الموضوع من قبل. ولكن العرض الوجيز أدى فيما بعد إلى التفكير في دراسة الموضوع في توسع، إستجابة للذة العقلية التي ينتظر أن تترتب على دراسته. فلما قطعت مرحلة في دراسته خطر لي أن أضاع كتاباً عن الأحلام في ضوء علم النفس الحديث. ثم بدا لي أن أتم البحث بعرض وجيز لمختلف وجهات النظر الإسلامية في مجاله. فلما شرعت في دراستها وعرفت ميادينها، تبين أنها وحدها خالية ببحث مستقل تكون الدراسات السيكولوجية الحديثة تعليقاً عليه بعد معرفة أصول هذه الاتجاهات الإسلامية في الدين والتراث الغربي والشرقي على السواء. بهذا لا تكون الدراسة مجرد نقل وتلخيص وتصنيف لما ورد في كتب المحدثين من علماء النفس بل تصبح بحثاً طريفاً جديداً حتى في غير اللغة العربية لأن هذا الموضوع بكر لم يطرقه أهل البحث في العربية أو في غيرها من اللغات فيما نعلم. ومذاهب مفكرى الإسلام فلاسفة وصوفية ورجال شرع قد ذهبوا أشتاتاً في كتبهم. ولم تصادف من إهتمام الباحثين كثيراً ولا قليلاً. والكشف عنها وتتبعها إلى منابعها الأولى ومعرفة مكانها من التفكير العلمي الحديث خليق بأن يكون موضوعاً لرسالة دكتوراة. وقد سلم بهذا أستاذي المشرف على إعداد رسالتي معالي مصطفى باشا عبد الرازق. وكان على = علم بهذه التطورات. ولما شرعت في طبع الكتاب أثرت أن أتناول الكثير من فصوله بوجوه من التعديل إقتضت أن أجرى القلم فيها بالحذف والتبسيط والإضافة ليكون الكتاب أكثر ملاءمة لجهود المتقنين من القراء، الأحلام ص ١٨-١٩.

(٣) "وبعد فما رجوت من وراء هذا الجهد إلا أن أصل مع القراء بصدد هذا الموضوع الدقيق الشائك إلى كلمة حق يسكن لها منطق العقل ويطمئن إليها حدس القلب. ولهذا أكفأت للعقل سلطانه، وأبيت عليه أن يتجاوز مجال الترجيح إلى نطاق اليقين رعاية لحدس القلب واتقاء لما يترتب على انفراد العقل من شطط التقدير، وإن كنت لم أملك طوال البحث إلا تحكيم المنطق وحده"، المصدر السابق ص ١٩.

مطلقاً، واستبقاء المنهج العقلي الاحتمالي، المنهج الديكارتي، الذي يقوم على العقل والعلم. وقد لاحظ ذلك أستاذه بإقامة الدراسة على التعليل أى إيجاد الأسباب المادية وإخراجها من دائرة الوحي الالهي والالهام الصوفي. وبالتالي يأخذ التلميذ موقفاً متقدماً على أستاذه الذي يرفض التعليل. ويعجب الأستاذ بعقلانية التلميذ وعلميته ويستشهد به في مقدمته لكتابه^(١). والتقدم من الفكر الديني إلى الفكر العلمي تقدم من جيل الأستاذ إلى جيل التلميذ. إذ يعتمد التلميذ على علم النفس، أى على معطيات العلم لتفسير ظاهرة الأحلام، وعدم الاكتفاء بالأخبار المنقولة والروايات الموروثة في الثقافة الشعبية. ولما كانت المادة العلمية تاريخية اقتضت أيضاً اتباع المنهج التاريخي المقارن القائم على النزاهة والاتصاف. وهو ما يتمتع به القاضي الحضيف^(٢). ويتضح ذلك في العنوان الفرعي للرسالة^(٣). وقد لاحظ أستاذه أيضاً في مقدمته مما يتطلب علماً واسع الاطلاع وروحاً علمية موضوعية. لا يهم الخطأ والصواب بل المهم الريادة والاجتهاد^(٤).

(١) "عنى الأستاذ توفيق الطويل بالبحث في موضوع الرؤيا وفكر فيه طويلاً وقرأ فيه كثيراً وهداه البحث إلى ترجيح الرأي القائل بأن الرؤيا ليست وحياً الهياً. قال الأستاذ وبذلك نزعنا من مجالها الشائك وأطلقنا العنان للعقل في بحثها ولم نلزمه الا بقيود العقل نفسه. ثم إن الأستاذ ينكر في لهجة تشف عن أسف واعتذار أنه لم يصل بعد الغناء في البحث والدرس إلى علم اليقين في أمور الرؤيا وتحليلها وتعليلها، وإنما وصل إلى الظن والترجيح. ولسنا نشاركه الأسف، فقد علل العلماء وعللوا كثيراً من شئون العالم حتى لأدهشونا أخيراً بتحليل الذرة. وكانت غاية الغايات وأسطقس الأسطقسات لا تقبل قسمة ولا تحليلاً. فتركوا الناس في هم مقيم مقعد، رويداً أيها العلماء للباحثين، دعوا لنا في هذه الحياة شيئاً ننعيم به من غير أن نعرف به تعليلاً ولا تحليلاً"، المصدر السابق ص ١٠.

(٢) "أما منهجنا في البحث فالوقوف في كل فصل موقف المؤرخ فنعرض في أمانة وجهات النظر الإسلامية شرعية وصوفية وفلسفية، ثم نتبعها إلى منابعها الأولى في التراث العقلي عند اليونان والرومان والشرقيين القدامى لنميز بين العناصر الأصلية والداخلية في التفكير الإسلامي، ونبين مدى ما فيه من وجوه الجدة والابتكار. ثم نعرض ما يقابل هذا التفكير عند المحدثين من علماء النفس لنتبين مكان المسلمين في مجال التفكير الانساني"، المصدر السابق ص ٩.

(٣) "الأحلام" دراسة للمذاهب الإسلامية، فلسفية وصوفية ودينية، في موضوع الأحلام مع تتبعها إلى منابعها في الدين والتراث اليوناني في الشرق القديم وبيان ما يقابلها عند المحدثين من علماء النفس"، المصدر السابق ص ٩.

(٤) كان المؤلف يحاول أن يدرس الرؤيا عند مفكرى الإسلام. لكن البحث قد تحول إلى دراسة مقارنة وهو يقول "والدراسة الكاملة لموضوع متعدد الجوانب كموضوع بحثنا وتتبع نواحيه في شتى العصور وعند مختلف المفكرين أمر شاق قد يتجاوز الطاقة البشرية. ومن أجل هذا وجب أن تشير إلى أنها مجرد محاولة. وهي محاولة تعتبر ناجحة فيما لرى إذا أغرت بعض الباحثين بارتداد هذا الموضوع، ومحاولة الكشف عن مجاهله، وتصحيح ما يحتمل أن نكون قد أخطأنا فهمه، والعصمة لله وحده. وهذه الدراسة التي يسميها المؤلف تواضعاً محاولة هي ناجحة كل النجاح ولا خوف عليها من الاخفاق في إغراء الباحثين. وهي ناجحة فوق ذلك نجاحاً عظيماً في ضم معارف ومذاهب في شأن الرؤيا وما يتصل بها لم يجمعها من قبل كتاب عربي"، المصدر السابق ص ٩-١٠.

ويتم تناول موضوع الأحلام في ثلاثة أبواب، كل منها فصلان: الأول النوم والأحلام عند مفكرى الاسلام. يبدأ بتعليل النوم عند الفلاسفة، وعند الانسان والحيوان تعليلا علميا، يجمع بين التفكير القديم والحديث فى المشرق والمغرب بأسلوب هادى رصين لا أثر فيه للخطاب أو للمواقف المسبقة المعلنة. ثم يتم تعليل الأحلام الباطلة تعليلا حسيا نفسيا كما هو الحال عند علماء النفس. والثانى الرؤية الصادقة وتعليلها عند علماء النفس والشرع، وتحديد علاقة الرؤية بالولاية، والولاية بالنبوة وآراء الفلاسفة والصوفية فيها وفى أسبابها دون وصف ماهيتها. فالاطلاع على الغيب إما أن يتم فى اليقظة نبوة ووحيا أو ولاية وإلهاما، وإما أن يتم فى النوم، أو أضغاث أحلام. والثالث علم التعبير عند رجال الشرع ومكانة المسلمين فيه. فالتعبير هو التأويل بصرف النظر عن التعليل للرموز ومعانيها واختلاف دلالتها باختلاف الثقافات. وقد عرف المسلمون كتاب أرطميروس فى تعبير الرؤيا وشرحوه وطوره وأكملوه. ويتضح من العرض خصوصية الثقافات وفى نفس الوقت قدرتها على التحليل العلمى الدقيق.

وما يهمنى فى الأحلام هو عدم الوقوع فى أحلام اليقظة بل الانتقال منها إلى تحقيق الأهداف الوطنية. وكما ترتبط الأحلام بواقع الحالين وحياتهم فالعقل الباطن هو تراكم لخبرات فربية وجماعية، وتعبير عن حاجات وتمنيات يمكن تحقيقها كأهداف وطنية بالفعل عن طريق التخطيط لها وتحويلها إلى مشروع وطنى قومى قادر على تجنيد طاقات الأفراد وحشد الجماهير. ومن ثم تتحول الأحلام من مجال اللاوعى إلى مجال الوعى، ومن التعبير عن التمنيات إلى تحقيق الأهداف، ومن الرؤية الصادقة إلى تحقيقها فى الواقع. فالعالم هو مجال التصديق.

٧- من تاريخ العلم والاصلاح الدينى إلى تأسيس العلم وكبوة الاصلاح

وكما بدأ الأستاذ بالفلسفة والأخلاق والتصوف فإنه أيضاً بدأ بتاريخ العلم عند العرب فى إطار تاريخ الفكر الفلسفى. فالعلم من أحكام صنوف الفكر. فكتب "العرب والعلم فى عصر الاسلام الذهبى ودراسات علمية أخرى" واضعا العلم فى تاريخ الفكر الفلسفى مع الفكر الاصلاحى الحديث، وواضعا الترجمة لجزء من تاريخ العلم لجورج سارتون عن أفلاطون والأكاديمية مع اقتراح مدخل لتاريخ الفلسفة وضاماً كل ذلك إلى فلسفة الأخلاق عن المثل الأعلى وابن عربى، والسعادة فى الفكر الفلسفى^(١).

(١) العرب والعلم فى عصر الاسلام الذهبى ودراسات علمية أخرى، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٨ ويشمل بابين : الأول فى تاريخ الفكر الفلسفى ويشمل أربعة موضوعات: العرب والعلم فى عصر الاسلام الذهبى، وهى الدراسة التى أعطت الكتاب كله عنوانه، والفكر الدينى الاسلامى الحديث فى العالم العربى، وأفلاطون والأكاديمية لمؤرخ العلم جورج سارتون (ترجمة). ومدخل لدراسة تاريخ الفلسفة. والثانى فى فلسفة الأخلاق ويشمل ثلاثة موضوعات: المثل الأعلى فى فلسفة الأخلاق، وفلسفة=

وكان للعمل أهميته في الفكر الاسلامي الذي يسميه الأستاذ الفكر العربي خضوعا لبعض مقولات المستشرقين مع أن حملة العلم كانوا في غالبيتهم من غير العرب، بالإضافة إلى تسوية الإسلام بين الشعوب، عربا وعجما. وقد سبق العرب في وضع أسس المنهج التجريبي . كما أبدعوا في علوم الطبيعة والكيمياء والصيدلة والنبات والطب والفلك والجغرافيا (تقويم البلدان)، وفي العلوم الرياضية خاصة في علم الحساب. وقد ساعد على ذلك كفالة حرية التفكير لأهل العلم ورخاء الدولة العربية، وتقديرها للعلم والعلماء مسلمين أو غير مسلمين^(١).

وقد قام الأستاذ بترجمة جزء من تاريخ العلم لجورج سارتون بعنوان "أفلاطون والأكاديمية"، وهو الباحث المنصف لمساهمات العرب في تاريخ العلم^(٢). وقد أضاف الأستاذ مجموعة من التعليقات والهوامش بالإضافة إلى التعليق الأول من الكتاب للتعريف بالمدن اليونانية وشرح بعض الأساطير، وتعريف بعض الألفاظ المنطقية مثل الحد والرسم، وشرح بعض جوانب فلسفة أفلاطون في محاوره الجمهورية، بل وشرح بعض الديانات الشرقية مثل الشامانية، دين قبائل آسيا الشمالية وأمريكا، والاعتراف بدور الآخرين فضيلة حتى قبل الاعتراف على فضل النفس.

ويظهر الاهتمام بالفكر العلمي العربي ليس فقط في التأليف والترجمة بل أيضا في التحقيق. فقد قام الأستاذ بتحقيق بعض الأجزاء الطبيعية من "المغنى في أبواب التوحيد والعدل" القاضي عبد الجبار، الجزء الثامن "في الخلق"، والجزء التاسع "في التوحيد"^(٣).

ولما كانت الطبيعيات مقدمة للإلهيات في علم أصول الدين وفي علوم الحكمة فقد قام الأستاذ بترجمة فصل الفلسفة والإلهيات من كتاب "تراث الاسلام" لألفرد جيوم^(٤). وأضاف الأستاذ عدة تعليقات تبلغ السبعين تبين أصالة الفلسفة الإسلامية

=الأخلاق الصوفية عند ابن عربي، وقضية السعادة في الفكر الفلسفي، وقد تم عرضها من قبل في تحليل دراسات الأستاذ الخلقية.

(١) جورج سارتون: أفلاطون والأكاديمية من كتاب تاريخ العلم، الجزء الثالث، العرب والعلم ص ١٨٧ - ٢٥٨.

(٢) المصدر السابق ص ١٢ - ١٠٧.

(٣) القاضي عبد الجبار : المغنى في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الثامن في الخلق، الجزء التاسع في التوليد، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة (د.ت).

(٤) ألفرد جيوم : الفلسفة والإلهيات من كتاب تراث الإسلام ص ٢٢٣ - ٣٢٣ لجنة الجامعيين لنشر العلم. الجزء الأول، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٦. ويحتوي الكتاب على مقدمة ألفرد جيوم وعربها خطاب عطية ص ل - ت. أسبانيا والبرتغال ل ج . ب ترند ترجمة حسين مؤنس =

وأنها ليست مجرد نقل لتراث الأقدمين خاصة اليونان. ويضيف معلومات بالنسبة للتراث الغربى عن توما الاكوينى، ويكمل المراجع، ويضيف نصوصا قديمة، وتصحيح معلومات المؤلف وأحكامه بعد الاتصال به لمعرفة مصادره وعناوينها، وإضافة نصوص وشهادات من مراجع عربية أخرى علمية قديمة، والاستشهاد بمستشرقين آخرين مثل كارادى فو، ونقل الألفاظ إلى أصلها العربى، وكذلك نقل النصوص إلى أصولها العربية، وشرح المصطلحات الفلسفية. فالترجمة على هذا النحو إعادة تأليف، وإنتاج جديد للنص^(١). ويشير الأستاذ إلى بحث له بعنوان "الاسلام بحث مقارن" يسير فى نفس الروح، العلم والالتزام^(٢).

وتقوم الدراسة على بيان أهمية الفكر العلمى وحاجتنا اليه والدفاع عن الشخصية العلمية العربية ضد المستشرقين وأحكامهم المسبقة على العقلية العربية والفكر الإسلامى، وبيان تميز العلم العربى عن العلمين اليونانى والشرقى. قام العلم على البرهان، واعتمد على المنهج التجريبي، وكون مع الفلسفة منظومة واحدة. فالعلم كل نسق عقلى برهانى، لا فرق بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية.

وكان من الطبيعى أن يأخذ الأستاذ هذا الطريق فى مرحلة المد الوطنى فى الأربعينيات، والاعتزاز بالتراث الإسلامى كوعاء أساسى للعزة الوطنية. ظهرت عدة كتابات فى هذا الوقت فى مصر والشام حول تاريخ العلم عند العرب فى عصر الإسلام الذهبى تبين كيف نقل المسلمون والعرب القدماء العلم من اليونانية إلى العربية مباشرة أو عن طريق السريانية، ثم طوروه وأكملوه، فازدهر التراث العلمى العربى. وقد أكملته أوربا بعد ذلك فى عصر الترجمة الثانى من العربية إلى اللاتينية مباشرة أو عبر العبرية قبيل عصر النهضة خاصة فى أسبانيا وصقلية. وهناك خصائص للتفكير العلمى عند العرب قد تتميز عن خصائص التفكير العلمى فى الغرب، خاصة فيما يتعلق بحكم القيمة الذى لم ينفصل عن حكم الواقع فى الفكر العلمى العربى، وانفصالها عن الواقع فى الفكر الغربى بدعوى الموضوعية والحياد، مما سبب الأزمات المتتالية فى تاريخ العلم الغربى^(٣).

والحقيقة لقد كثرت الدراسات من هذا النوع منذ فجر النهضة العربى حتى اليوم، يكرر بعضها بعضا. وآن الأوان للانتقال من الاعتزاز بالعلم القديم إلى

=ص ١ - ٧٩ الحروب الصليبية إيرنست باركر، ترجمة أحمد عيسى ص ٨١ - ١٤٧ الأدب ل أ.د. جب
ترجمة عبد اللطيف حمزة ص ١٤٩ - ٢٢١.

(١) وقد قام محمد عبد الهادى أبو ريدة بذلك أيضا فى ترجمته لكتاب دى بور: تاريخ الفلسفة فى الاسلام.

(٢) الاسلام، بحث مقارن ١٩٤٥.

(٣) توفيق الطويل : لقطات علمية من تاريخ الطب العربى، عالم الفكر، خصائص التفكير العلمى بين تراث العرب وتراث الغربيين، عالم الفكر، أكتوبر، ديسمبر ١٩٧٤.

تأسيس العلم الجديد كما يفعل العلماء وليس كما يفعل المؤرخون، وأن يتحول تاريخ العلم الوصفى إلى تأسيس للعلم النظرى. وبتحليل اللحظة القديمة التى تأسس فيها العلم القديم يمكن معرفة أسباب تقدم العلم من داخل العلم، وتأسيس العلم فى اللحظة الراهنة بدلا من الاكتفاء بنقل العلم من الغرب والاعتزاز بالعلم من القدماء.

وقد أدخل الأستاذ موضوع الإصلاح الدينى كجزء من تاريخ الفكر العلمى فى "العرب والعلم" فى الفكر الإسلامى الحديث فى العالم العربى^(١). وقد يكون لاستبدال لفظ العربى بالاسلام له ما يبرره فقط فى تاريخ الفكر الإسلامى منذ نشأة حركة القوميين العرب فى أواخر القرن الماضى وأوائل هذا القرن. ولا يوجد أستاذ فى هذا الجيل أو فى الجيل الماضى إلا وتعرض للفكر الدينى الإصلاحى فى المائتى سنة الأخيرة منذ الأفغانى فى القرن الماضى حتى الجماعات الإسلامية فى هذا القرن^(٢). يرصد المسار، ويتتبع الأجيال، ويعتبر نفسه مسؤولا أدبيا عنه دون أن يحاول تطويره ونقله من جيل إلى جيل، ينقده ويكمله أو يغيره. يكتفى بالرصد التاريخى والوقوع فى بعض الخطابة والانشائية والعرض الخارجى.

أما جيلنا فإنه يرصد كيوه الإصلاح وظواهر الردة فيه. وتعنى الكيوه أن النهايات غير البدايات، وإن الفكر الإصلاحى بالرغم من بداياته الجزئية والجزئية بدأ يتراجع شيئا فشيئا عن منطلقاته الأولى نظراً للأحداث التى مرت على كل الأجيال، فشل الثورة العرابية فى ١٨٨٢ والتى أدت إلى تراجع محمد عبده إلى النصف، وقيام الثورة الكمالية فى تركيا فى ١٩٢٣ والتى استولى فيها العلمانيون على الحكم قاضين على الخلافة مما أدى إلى تراجع رشيد رضا إلى النصف مرة أخرى، ثم الصراع بين الإخوان والثورة فى ١٩٥٤ مما أدى إلى دخول الإخوان السجون والتعذيب، وظهور الجماعات الإسلامية الحالية من غياهب السجون وأهوال التعذيب. فشتان ما بين النهايات والبدايات. كما يرصد جيلنا ظاهرة الردة، إنقلاب بعض المفكرين الإصلاحيين رأسا على عقب من الضد إلى الضد، والانتقال من العلمية أو الليبرالية إلى السلفية، فتحول اسماعيل مظهر من "أصل الأنواع" وفلسفة النشوء والارتقاء إلى "الاسلام أبدا". وتحول خالد محمد خالد من "من هنا

(١) الفكر الدينى الإسلامى الحديث فى العالم العربى، العرب والعلم ص ١٠٩ - ١٨٥.

(٢) يحيل الأستاذ إلى عثمان أمين "رؤى الوعى الإنسانى"، محمود قاسم "عبد الحميد بن بانيس" ويمهد بالدعوة الوهابية فى شبه الجزيرة العربية، والدعوة السنوسية فى الصحراء الغربية، ويحيل إلى عبد الرحمن الكواكبي وجمال الدين الأفغانى ومحمد عبده ورشيد رضا، وينكر بعض تيارات الفكر الإسلامى فى القرن العشرين وظروفها مثل تطوير الأزهر، وسقوط الخلافة الإسلامية وصداه ومدى تأثيره فى العالم العربى.

نبدأ، "الله أو الطوفان"، "الحرية أبدا" إلى "صحابية حول الرسول"، "الدين والدولة"^(١). يطور جيلنا الإصلاح النسبي إلى إصلاح جذري حتى نأمن من الكبوة والردة. ويعنى الإصلاح الجذري التحول من الأشعرية إلى الاعتزال على نحو كلي وليس إلى المنتصف كما فعل محمد عبده، أشعري في التوحيد، معتزلي في العدل، ثم التحول من الاعتزال إلى الثورة، فلا يكفي العقل إن لم يؤد إلى ثورة.

٨- من الاضطهاد الديني والصراع بين الدين والفلسفة إلى النضال من أجل حرية الفكر ووحدة المعرفة

ودخل الأستاذ في معارك حديثة تدور حول حرية الفكر التي دافع عنها جيله بطريقة ضرب النماذج والأمثال من التاريخ. فحول التاريخ إلى قصة كما هو الحال في قصص الأنبياء، وأعلن عن موقفه دفاعا عن حرية الفكر عن طريق دراسة الماضي، والمقصود هو دراسة الحاضر. كانت إحدى وسائل هذا الجيل الدفاع عن مطالب العصر عن طريق حكايتها في الماضي. ففي جيل طه حسين ومعركة الشعر الجاهلي بدأ الصراع بين الفكر الحر والتسلط الديني، بين النظر العقلي والتقاليد القديمة، بين البحث العلمي والأفكار الشائعة. ولما كان صاحب المثالية المعدلة رفيق الطباع، سمح الخلق، وديع الأخلاق فإنه دخل في المعركة عن طريق قصص الأنبياء ليروي قصة الصراع بين الدين والفلسفة. فالدين هو الذي يبدأ بالحرب ضد الفلسفة، دفاعا عن السلطة ضد حرية النقد. كما يروي قصة الاضطهاد الديني للمفكرين الأحرار دفاعا عن الفكر الحر في جيله ضد اضطهاد الدين له^(٢). وربما خرج أيضا من ظروف مصر في الأربعينيات وممارسة العنف من الجماعات السياسية دينية وعلمانية، مرة باسم الدين ومرة باسم الوطن.

وقد أعيد إصدار الكتاب بعد أربعة وأربعين عاما، ووصف صاحبه بأنه من المشيخة الأولى لمصطفى عبد الرازق من أجل إثبات الاتفاق بين الدين والفلسفة والعلم أي بين الوحي والعقل والواقع. وتعتمد المقدمة على الكتاب الثاني "قصة النزاع بين الدين والفلسفة"، وعلى "قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة" بالرغم من اختلاف الموضوع في الكتاب الأخير عن الكتائين السابقين وإن اشترك معهما في أسلوب القص لتوظيف الماضي من أجل الحاضر^(٣). وبالرغم من أن المادة من تاريخ الغرب المسيحي وتجارب الاضطهاد فيه، إلا أن المادة الإسلامية متأثرة فيه،

(١) حسن حنفي : كبوة الإصلاح في دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٧ ص ١٧٧-١٩٠.
(٢) قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام، دار الفكر العربي ١٩٤٧ طبعة جديدة، الزهراء للاعلام العربي ١٩٩١.

(٣) قصة النزاع بين الدين والفلسفة، الطبعة الثالثة، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٧٩.

بين الظهور والاحتجاب، اعتماداً على شواهد التاريخ في الاضطهاد، وعلى النصوص الدينية في التسامح. وما أكثرها لو استخلصناها إنتقاء وإخراجاً من سياقها مثل «لا اكراه في الدين»، «فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»، «أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين»، «لست عليهم بمسيطر». بالإضافة إلى بعض حواث التاريخ المعروفة مثل اضطهاد ابن حنبل بسبب خلق القرآن دون ذكر لاضطهاد المعتزلة والخوارج والشيعة والصوفية وفقهاء الأمة، فالانتقاء في التاريخ مثل الانتقاء في النصوص. ويستشهد بالمعارك المعاصرة حول نظرية التطور التي هزت الدينا والتي تقوم على مركزية الانسان والتطور. وهي نظرية إسلامية بالرغم من إنتقادات بعض المعاصرين لها، وانتقاصهم من العلم التجريبي، واعتباره خطراً يهدد العقيدة الدينية. فيهاجمونه وهو أساس العلم والنقد في تاريخنا القديم، وكما أثبت في "العرب والعلم"، ومما يكشف عن وحدة مشروع الأستاذ وتكامل أجزائه في منظور واحد. وتنتهي المقدمة الجديدة إلى تلخيص الموضوع وهو نشأة الصراع بوجود عقل جري ورجال دين متسلطين^(١).

وتبين مقدمة الطبعة الثانية إرتباط الإيمان في التاريخ بالتعصب والاستبداد والدين منها برئ. فالإيمان يقوم أيضاً على التسامح والعدل. فإذا ما أصبح المؤمن صاحب نفوذ غالى وتسلط. ويرصد شهداء الفكر في المسيحية الغربية والشرقية وفي الاسلام، وظماً الانسان إلى إهراق الدم واستعلاء الجانب الحيواني في محاكم التفتيش. وإن الدفاع عن الحق لا يتطلب الاضطهاد أو العدوان على حرية الضمير بل يتطلب الحجة والدليل والبرهان والاقناع^(٢). ولا ينكر الأستاذ شهداء اليهودية، ويذكر شهداء البهائية أسوة بالمراجع الغربية دون مراجعة. ويثبت حق رجال الدين في دفع الكفر. وبالتالي يعطى سلطة لهم تجعلهم يمارسون الاضطهاد ضد مخالفيهم في الرأي. ويتحدث عن طبائع بشرية تحب سفك الدماء. ويجعل الثورات دموية بالضرورة مساوياً في ذلك بين الحاكم الظالم والشعب المظلوم. ويقع في بعض الخطابية والإنشائية. ويقترب من التطهر عندما يجعل الدين بريئاً من كل مظاهر الاضطهاد وكأن الدين له وجود خارج المجتمع^(٣). ويستشهد ببعض الكتابات الاصلاحية المعاصرة^(٤).

(١) قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والاسلام ص ١٤.

(٢) المصدر السابق . ص ٢٣ - ٤٣.

(٣) "هذا الكتاب يحكى في نطاقه سيرة فكرة أئمة نزلت بها قلوب تغلى حقداً وتضطرم تعصبا فتوغل في ارتكاب الاثم وتحمل الدين وزر ما تريق من دماء بريئة وما تحتاج من مبادئ إنسانية كريمة وعلى كره منها مضت مواكب الحرية في طريقها قدما لا تتوقف ولا تتعثر إلا لتستأنف سيرها في نشاط يحدوه الأمل الباسم وتوقده الخبطة بالظفر المبين"، المصدر السابق ص ٢٣ - ٢٤.

(٤) وذلك مثل "رسالة التوحيد" و "الاسلام والنصرانية بين العلم والمدنية" لمحمد عبده، و "حياة محمد"، و "الفاروق عمر" لمحمد حسين هيكل.

وتبدأ القصة باضطهاد المسيحية وأسبابه، واضطهاد نيرون وما بعده، ودفاع المسيحيين عن دينهم، وبغضهم للحضارة الرومانية، ثم اضطهادهم في عهد دقلديانوس، وبدأ نفوذ الكنيسة في روما. ثم تحول الاضطهاد من روما للمسيحيين إلى اضطهاد المسيحيين لخصومهم من باقى مثل اضطهاد قسطنطين لباقى الفرق المسيحية التى شقت عصا الطاعة على مركزية روما العقائدية والسياسية، واضطهاد ثيودوسيوس لخصومه الدينيين، وبداية الاعدامات، وموافقة أوغسطين على ذلك، ثم مذبحة الالبيجيين المتطهرين^(١). والحقيقة أن الأستاذ يعتمد على المراجع الغربية المباشرة فى الموضوع، وينقل عنها، ويشير إليها. ويعترف بذلك بالإضافة إلى بعض المراجع الثانوية العربية فى الموضوع^(٢). ويضيف بعض المقارنات مع التاريخ الاسلامي فى الهامش مثل مقارنة نيرون بالدولة الفاطمية والحاكم بأمر الله مؤرخا له بالتاريخ الميلادى (١٠٢١م)، نقلا عن الكتب الأوربية قبل أن يعقد باب ختامى عن الاضطهاد فى الاسلام^(٣). ومع ذلك تبدو المادة غريبة على الثقافة المصرية، وفى معرض النقل عن الكتب الغربية الوصفية ينسى الأستاذ أحيانا الموضوع وهو حرية الفكر ويقع فى تبرير حوادث التاريخ. فبدلا من الدفاع عن المسيحيين ضد اضطهاد الدولة الرومانية لهم يدافع عن سياسة الدولة عن غير قصد، ويبرر اضطهادها للمسيحيين، ويساوى بين اضطهاد الدولة الرومانية وبين اضطهاد الكنيسة بعد انتصار المسيحية للفرق المسيحية المخالفة واتهامها بالزندقة والاحاد. واضطهاد المسيحي للمسيحي أشنع من اضطهاد الرومانى للمسيحي^(٤). ويسمى الاضطهاد اليهودى عبر التاريخ الاضطهاد الإسرائيلى مثل مذبحة كنعان، ومجزرة كهنة بعل، وإراقة موسى دم عبدة الوثان. ولا يذكر الاضطهاد اليهودى لليهود الأحرار أنفسهم مثلا إسيبنوزا، ولا أسباب اضطهاد الآخرين لليهود مثل عزلتهم ومصلحتهم الخاصة المخالفة لمصلحة الأوطان التى يعيشون بها. كما يعتمد على منهج النص الذى يؤيد الاضطهاد أو التسامح بالرغم من عيوبه مثل الانتقائية، وأن النص لا يخلق ظاهرة إجتماعية بل يساعد على فهمها وتفسيرها. أما التعقيب

(١) المصدر السابق ص ٤٧ - ٧٨.

(٢) وذلك مثل كتاب J.B. Bury : A history of Freedom of Thought ويقول الأستاذ "وقد استقىنا منه كثيرا من معلوماتنا عن الاضطهاد الذى نزل بالمسيحية فى قرونها الأولى"، قصة الاضطهاد ص ٤٧ (هامش) والمراجع الثانوية مثل "تاريخ الفلسفة، اليونانية"، "تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط" ليوسف كرم، المصدر السابق ص ٥٢.

(٣) "فقد طارد الذميين من اليهود والنصارى وتولاهم بالقتل أو التعذيب وهدم كنائسهم وألغى أعيادهم وحقر من شأنهم أمام المسلمين وأوقع بهم حتى فر الكثيرون وهو لا يمثل سياسة مصر الفاطمية المتسامحة مع الذميين. فقد اضطهد الحكام المسلمين، وألغى نفسه، وسب الصحابة. ثم عاد فى أواخر أيامه إلى إتصاف الذميين"، المصدر السابق ص ٤٨ - ٤٩ (هامش).

(٤) المصدر السابق ص ٥٥.

على المادة المنقولة فإنه لا يعطى جديدا بل أقرب إلى إعادة التلخيص لها، والانتقال من فصل إلى فصل آخر^(١). وطبقا للنظرة المتطهرة فإن الأستاذ لا يجعل الاضطهاد مرتبطا بجوهر الدين بل بالمجتمع والسلطة السياسية فيه. فاضطهاد المسيحيين من الرومان أولاً، ثم من الكنيسة ثانياً مع أن الدين الخالص لا وجود له، ولا يوجد إلا الدين في تصور للعالم، ينشأ عن بناء إجتماعي، وسلطة سياسية، ومرحلة تاريخية.

واستمر الاضطهاد في العالم الكاثوليكي في العصر الوسيط من خلال محاكم التفتيش في أسبانيا لاضطهاد المسلمين واليهود وطردهم من أسبانيا ثم لاضطهاد المفكرين الأحرار أو العقلانيين والعلماء المتأثرين بالمسلمين من المسيحيين مما أثار الألم والهلع في النفوس. وبدأ اضطهاد البروتستانت الذين رفضوا طاعة الكنيسة. ونشأت الحروب الدينية بين الطائفتين الكاثوليك والبروتستانت، بين البابوية والاصلاح التي أثارها فيليب الثاني. ووقعت مذبحه سانت بارتلميو في فرنسا^(٢). وحدثت نفس الشئ في إنجلترا عندما تآمر الكاثوليك على نسف البرلمان واضطهادهم في حرب الثلاثين عاما. لقد قام الاصلاح الديني دفاعا عن العقل والحرية والوطن. ولكن البروتستانت أنفسهم سرعان ما وقعوا أيضا فريسة الاضطهاد لخصومهم. وحرقت سرفتيوس الأسباني لنقده عقيدة التثليث. والحقيقة أن هذا الجزء يعتمد على كتاب "قصة النزاع بين الدين والفلسفة"، ويكرر نفس المادة. كما يعتمد على عدة كتب أخرى ثانوية^(٣). والغاية باستمرار تبرئة الدين في ذاته من الاضطهاد في رؤية متطهرة للدين وكأن له وجود خارج المجتمع. ولكن يظل الهدف البعيد هو العصر الحاضر في مصر^(٤).

وبعد عرض الاضطهاد الديني في الجزء الأول اضطهاد المسيحية والاضطهاد في المسيحية ومحكمة التفتيش في العالم الكاثوليكي، واضطهاد البروتستانت ثم الاضطهاد عند البروتستانت يبدأ في عرض التسامح الديني في الجزء الثاني إبتداء من فجر التسامح الديني حتى الاضطهاد في الإسلام الذي يوضع في باب التسامح وكان الاضطهاد طارئ عليه.

ولقد بدأ فجر التسامح الديني منذ الاصلاح الديني وتأييده الحرية الدينية، وذلك بفضل الغنوصية خاصة، والفصل بين السلطتين عند مفكرى طقس العماد.

(١) المصدر السابق ٥٦ - ٥٧ ص ٧٨ ص ١١٢ - ١١٣ ص ١٤٣.

(٢) المصدر السابق ص ٧٩ - ٩٠ ص ٩١ - ١٠٤ ص ١٠٥ - ١١٣.

(٣) وذلك مثل كتاب معالم تاريخ أوروبا في العصر الحديث لرفعت حسونة، المصدر السابق ص ٩٤.

(٤) "أن من يرتكب في أيامنا الحاضرة جريمة يعاقب عليها القانون ينال جزاء ما قدمت يده، وينجو من العقاب كل من تربطهم به صلات رحم وقربى"، المصدر السابق ص ٦٥.

كما بدأ التسامح في إنجلترا خاصة عند لوك في القرن التاسع عشر، وفي فرنسا بظهور فلاسفة الشك، وحملة فولتير على التعصب الديني ودفاعه عن سيرفيه، وكذلك دفاع روسو عن حرية الاعتقاد. ثم انتصر التسامح الديني في ألمانيا باستثناء اضطهاد اليهود نظرا لعزلتهم وتكوينهم جماعات مغلقة وخاصة داخل الدولة القومية.

ثم يعرض الأستاذ أخيرا الاضطهاد في الاسلام وبواعثه ومعنى الزندقة وفشوها في العصر العباسي، واضطهاد المهدي والهادي للزنادقة واستئصال القرامطة، ومذبحة الشيعة، وبعض آثار الجمود في العصر الحديث، وشكوى الإمام محمد عبده منها. ويلجأ إلى النصوص لبيان سماحتها وممارساتها أيام الفاروق وحب الاستشهاد والقتال المباح في الإسلام^(١). والحقيقة أن الانتقال من الظواهر الاجتماعية والسياسية مثل الاضطهاد إلى النصوص المتسامحة لا يفسر هذه الظواهر. ويظل السؤال قائما: إذا كانت النصوص تدعو إلى التسامح فمِمَّ نشأ الاضطهاد الذي يعتمد على شرعية النصوص أيضا؟ ومن هنا تأتي أهمية جدل النص والواقع، والصلة بين السلطتين الدينية والسياسية. وهنا ينشأ الخلط بين لفظي الإسلام في "الاضطهاد في الإسلام" وبين المسلمين في ظاهرة "الاضطهاد بين المسلمين"، والانتقال من النص إلى الواقع ومن الواقع إلى النص بلا إحكام أو منطق، وكأن الغاية إدانة التاريخ وتبرئة النص، تخطئة المسلمين وتبرئة الإسلام، وكأن هناك إسلاما بلا مسلمين في المجتمع والتاريخ^(٢). كما أن وصف ظاهرة اجتماعية سياسية معارضة بالزندقة هو أخذ صف الدولة ضد خصومها السياسيين وعدم كشف ستار الدين كأداة للسيطرة أو للمعارضة السياسية عند الفريقين. وليست

(١) المصدر السابق ص ١٤٥ - ١٦٤.

(٢) ويبدو ذلك في التعقيب بقوله "وهكذا مكن الاسلام لمبدأ التسامح، وأقر حرية الضمير، والاعتقاد بما لا يدع مجالا للشك. فحرم الاكراه على اعتناق الدين في وقت كان يقوى فيه على فرض عقيدته بحد السيف. وقنع من الذميين بدفع الجزية وكفل لهم حرية العبادة. لم يبح القتال إلا حرصا على كفالة العقيدة والرأى دفعا للمعتدى حتى لا يفتن امرؤ عن دينه، ولا يضار أحد بسبب عقيدته. وفي سبيل هذا وحده أحل القتال. وكان الاستشهاد في سبيل الله موضع الثناء والتقدير. وأما ما عرف في بعض مراحل الاسلام من وجود الاضطهاد مع قلته وخفة تبعاته فإن مرجعه كما قلنا إلى أسباب سياسية ودوافع شخصية أو بواعث عقلية وهي أسباب لا يحمل للدين وزرها في كثير ولا قليل. وقاتل الله الذين اتخذوا الاسلام وغيره من الديانات شعارا يخفى وراءه نزاعتهم الشريرة ويرتكبون باسمه من الآثام مانزلة الأديان لتدفع الناس عن ارتكابه، وتصرفهم إلى أسنى مبادئ الخير والحق والجمال. ولا عبرة بعد هذا بما يحتمل أن يقال من أن نصوص العقائد إن برئت من ثم الجريمة الأثمة حملت آثارها السيكولوجية في نفوس المؤمنين بها وزراتهما عدلا وإصفا أو كان لها في تبعة الاضطهاد نصيب على أقل تقدير. إن في هذا تجنيا صارخا واضح البطلان لأنه يكاد يلغى الفروق التي تفصل بين البراءة والاحرام"، المصدر السابق ص ١٦٤.

الزندقة فقط في الصوفية أو الفرق الإسلامية بل كانت إتهاما أيضا لكل أحرار الفكر والأدباء والعلماء. ويحيل الأستاذ إلى مشروع الحركة الإصلاحية في العصر الحديث وإلى وحدة إهتماماته كلها من خلال مؤلفاته في مشروع فكري واحد هو جزء من المشروع الاصلاحى الحديث^(١).

وينتهى الأستاذ باقتراح للقضاء على الاضطهاد الدينى فى كلمة أخيرة عن طريق إقرار مبدأ التسامح، وأهمية المبدأ فى المذهب العقلى عبر التاريخ لتقويض الاضطهاد. وهو مبدأ اسلامى أقرته المدنية الأوروبية الحديثة . والحقيقة أن تغيير الواقع والتاريخ بناء على إعلان المبادئ واقتراح المذهب والحلول تظهر ومجرد إبراء لذمة. لا يتغير الاضطهاد إلا بتغيير الأسباب التى تؤدى إليه، تواطؤ السلطتين الدينية والسياسية ضد المعارضة الفكرية والسياسية، وإقرار حرية التفكير والتعبير، وكفالة حق الاعتراض والاختلاف للجميع. والاقرار بمبادئ العقل والتسامح فى أية حضارة لا يكفى لتغيير واقع الاضطهاد. وهو ما يحدث فى المجتمعات الغربية والشرقية على حد سواء التى يمارس فيها الاضطهاد بالرغم من إقرارها بمبدأ التسامح والخلاف فى العصور الغربية الحديثة ومنذ فجر النهضة العربية الحديثة^(٢). فالمواقف المثالية وحدها لا تغير فى الواقع شيئا.

أما "قصة النزاع بين الدين والفلسفة" فقد كتب إثر مناقشة بين الأساتذة فى كلية الآداب بجامعة الاسكندرية بعد محاضرة عامة فى الموضوع أثارت جدلا ثم نقاشا ثم كتابات. كان العنوان أولا "قصة النزاع"، ثم أصبح فى الطبقات التالية "قصة الصراع"، يبدو لأن النزاع جوهرى فى حين أن الصراع طارئ^(٣). كما أن الصراع لا يمكن إنكاره فى الواقع، إنما أن تكون بواعثه متفقة مع الأخلاق والعقل. فالصراع سنة الحياة. والكتابان "قصة الاضطهاد". و"قصة الصراع" متداخلان. بل

(١) يحيل الأستاذ إلى محمد عبده والسنوسى من زعماء الحركة الإصلاحية، ويشير إلى "فجر الإسلام" لأحمد أمين و"من تاريخ الاحاد فى الاسلام" لعبد الرحمن بدوى، و"حياة محمد" و"الفاروق" لمحمد حسين هيكل و"تفسير المنار" لرشيد رضا، ويشير إلى واقعة تجريد على عبد الرازق لقب العالمية بسبب كتابه "الإسلام وأصول الحكم" وردها إليه بعد اثنين وعشرين عاما والعفو عنه كما يحيل الأستاذ إلى "الشعرانى إمام التصوف فى مصر إبان الحكم العثمانى"، و"قصة النزاع بين الدين والفلسفة"، المصدر السابق ص ١٤٦-١٦٠.

(٢) يحيل الأستاذ إلى موقف محمد حسين هيكل فى الأمم المتحدة فى ١٩٤٦ لوضع نهاية الاضطهاد فى أوربا الوسطى. وتعميم طه حسين ذلك ليشمل الهند وفلسطين وأفريقيا الشمالية.

(٣) "وبعد فليس فى طبيعة الصراع نفسه ما يثير الضيق، إذ ليست الحياة فى كل صورها إلا ألوانا من النضال، يبدو سافرا حيناً ومحجبا حيناً ... إن ما يثير الضيق أن تكون بواعث الصراع أو أهدافه= صحبث لا تجرى مع سنن العدل، أولا تتمشى مع منطق العقل. أولا تسائر مقتضيات الطبيعة"، قصة الصراع بين الدين والفلسفة ص ٤.

إنهما موضوع واحد. المادة واحدة، والفصول متداخلة، وأحيانا بنصها ربما لأهمية الموضوع، والتتويج عليه. ويقوم باستعراض تاريخي للموضوع منذ اليونان والرومان مارا بالعصور الوسطى المسيحية والإسلامية حتى العصور الحديثة واضعاً الذات الإسلامية كالعادة في العصور الوسطى مع أن له تحقيقه الخاص بتاريخ الهجرى. والسبب في ذلك الاعتماد على المراجع الغربية التى تضع التراث الإسلامى ضمن العصور الوسطى. والتلخيص والتعقيب لا يضيفان من جديد على المادة المنقولة. ويظل التاريخ هو المسؤول عن النزاع، إنما النصوص نفسها فبريئة، نصوص التوراة أو الانجيل أو القرآن، وكأنها توجد بذاتها خارج المجتمع والتاريخ^(١).

ويضم الكتاب عشرة فصول: الأول مقدمة عامة عن حيوانية الانسان، وأنه أيضاً تنطبق عليه قوانين الصراع فى الحياة. وهو مركز الكون، يجمع بين الإيمان والعلم، الإيمان لذاته والعلم لإدراك العالم الذى يعيش فيه. والثانى حرية النظر العقلى والقوى المناهضة لها. ينقد من يعتبر العلم التجريبي خطراً على الدين، ويحيل إلى "العرب والعلم" مما يبين وحدة مشروع الأستاذ الفكرى^(٢). المعرفة واحدة، العلم والفلسفة والدين. وتقوم على النظر العقلى، والحرية الفكرية، ويكون العداء بين اللاهوت والعقل والعلم وليس بين الدين والعقل والعلم. فالسبب رجال الدين، حاملو السلطة الدينية، وجعلهم العقائد خارج العقل، منطقة حراماً لا يجوز الاقتراب منها، أو المتعصبون فى الاسلام مثل الغزالى وابن الصلاح والاتراك^(٣). والثالث العقل والإيمان فى فلسفة اليونان والرومان حيث سادت حرية النظر العقلى أكثر مما ساد الاضطهاد باستثناء موت سقراط نتيجة تزمّت رجال الدين ومطاردة المفكرين الاحرار. ويحيل الأستاذ إلى مناقشات محمد عبده وفرح أنطون، ويستشهد بتسامح الخلفاء الراشدين مما يدل على أن الغاية هو مجتمعنا والدفاع عن حرية الفكر فيه. والرابع موقف الاكليروس من شريعة العقل فى العصور الوسطى وبداية الصراع عندما سيطرت الكنيسة على العقل، واحتكرت حرية الفكر، ونصرة فريق على فريق، وتيار فلسفى على آخر. والخامس موقف الاسلام والفقهاء من التفكير الفلسفى والتركيز على عداء الغزالى للفكر الفلسفى ومحنة ابن رشد ومنشور الخليفة بتحريم الاشتغال بالفلسفة وكذلك فتاوى ابن الصلاح فى هذا الصدد، وعداء ابن تيمية وابن القيم، والهجوم على الصوفية الغلاة، ومصرع الحلاج، ومحنة الامام

(١) المصدر السابق ص ٨، ويتصدر للكتاب آية: «فأما الزيد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض».

(٢) هو محمد البهى، المصدر السابق ص ١٦.

(٣) المصدر السابق ص ٢٦.

أحمد ابن حنبل، ومقتل السهروردي، واعتبار كل ذلك بسبب رجال الدين وليس طبيعة الدين الذي يحث على النظر العقلي مما يبدو الأستاذ فيه مدافعا لا محللا^(١).

ثم ينتقل الأستاذ إلى العصور الحديثة ويبين في الفصل السادس النزاع بين اللاهوت والفكر الجديد في عصر النهضة. فقد حمل عصر النهضة لواء حرية النظر العقلي ضد العصور الوسطى. كما قاوم رجال الدين روح العلم الجديد في عصر النهضة، وعملوا قائمة بأسماء الكتب المحرمة. ويتناول السابع نمو النزعة العقلية في العالم الكاثوليكي في القرنين السابع عشر، وامتداد سلطان العقل من ديكرت بالرغم من صداقته لرجال الدين، واستعمال العقل لتأييد سلطة الدين، ثم نقد بايل المسيحية في قاموسه الفلسفي، واستئناف فولتير النقد الساخر ضد المسيحية ورجالها. وكذلك فعل روسو مما أدى إلى اضطهاده من رجال الدين. كما قاوم فلاسفة "الموسوعة الفلسفية" الكهنوت وسلطة رجال الدين^(٢).

وفي الفصل الثامن يبدو النزاع في انجلترا البروتستانتية في القرنين السابع عشر والثامن عشر. فقد قاوم بيكون السلطة. ودافع هوبز ولوك عن حرية الاعتقاد بالرغم من اضطهاد نيوتن. كما دافع المذهب الطبيعي الإلهي عن الدين الطبيعي ضد رجال الدين الذين استأثروا بالدين المنزل. وحاولوا تأسيس الدين الحر العقلي الأخلاقي دون خوارق، ومعجزات، وشعائر، وطقوس، وكتب، ونصوص. كما نقد شافتسبري النصوص الدينية، ونقد هيوم المعجزات، وحمل جيبون على المسيحية بالرغم من دفاع المحافظين عنها. واستمر النزاع بين اللاهوت والعلم في القرن الماضي في الفصل التاسع وانتصار العلم على اللاهوت في خلق الكون كما عرضتها نظرية التطور عند دالاس ودارون^(٣). ويضم الفصل العاشر الكلمة الأخيرة تلخيصا وتعقيبا مكررا بواعث الصراع بين العقل والإيمان، بين الفكر الحر والكهنوت، مما أدى إلى نشأة ظواهر اضطهاد رجال الدين للمفكرين الأحرار طوال التاريخ^(٤). ولا يتجاوز التعقيب تلخيص الفصول من جديد وتكرارها بنظرة تاريخية تقوم على الرصد الجزئي الانتقائي لحوادث الاضطهاد، ودون تحليل في العمق لأسبابه كظاهرة إجتماعية، وتداخل الديني والسياسي في التأويل، وفي ممارسة السلطة. ويبدو التراث الغربي هو الأساس، والتراث الإسلامي هو الفرع الملحق، سواء من حيث الموضوعات أو الأحكام دون خصوصية كل تراث، خاصة التراث الغربي الذي يعبر عن تباين أبعاده الثلاثة: الدين والفلسفة والعلم، الأول إلى

(١) المصدر السابق ص ٥٢ - ٨٧ ص ٨٨ - ١٤٤ ص ١١٥ - ١٥٨.

(٢) المصدر السابق ص ١٥٩ - ١٨٥ ص ١٨٦ - ٢٢٢.

(٣) المصدر السابق ص ٢٢٣ - ٢٥١ ص ٢٥٢ - ٢٨٢.

(٤) المصدر السابق ص ٢٨٢ - ٢٩٨.

أعلى والثانى إلى الأمام والثالث إلى أسفل مع التضحية بوحدة المعرفة التى تتمثل فى التراث الإسلامى. فقد نشأ الاضطهاد فى الإسلام نتيجة لغلاة المتعصبين، والغزو التركى، وحملة الغزالى على العلوم العقلية، ومحنة ابن رشد، وسيادة الاتجاه السلفى منذ ابن تيمية وابن القيم، بالإضافة إلى العامل السياسى. وقد حاول الفكر العربى المعاصر الدفاع عن حرية الفكر من جديد ولكنه مع النموذج الغربى، فصل السلطتين، الدينية والسياسية، وتعميم تجربة الغرب على باقى التجارب كما كشف عن ذلك حوار محمد عبده وفرح انطون فى "الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية".

والقرآن بحث على النظر العقلى، وحرية الفكر وطلب البرهان، والبحث عن الدليل. فالدين لا يعارض الفلسفة أو العلم نظرا للوحدة الأولى بين الوحي والعقل والطبيعة. تلك حدود جرأة الأستاذ دفاعا عن حرية الفكر ضد اللاهوت، والسلطة اللاهوتية وليس الدين. فالدين يقوم على النظر، والنظر أول الواجبات، وما لا برهان عليه يجب نفيه، وإيمان المقلد لا يجوز عن طريق عرض النزاع كقصة فى التراث الغربى، وليس كموقف لمفكر عربى معاصر فى مجتمع يقوم على وحدة السلطتين الدينية والسياسية، أسوة بما تم فى جيله من إستعمال الآخر للكشف عن عيوب الذات، وكما فعل عبد الرحمن بدوى فى "الانسانية الوجودية فى الفكر العربى" وفى "من تاريخ الإلحاد فى الإسلام".

٩- من قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة إلى الصراع بين الغرب والشرق والشمال والجنوب وتأسيس علم الاستغراب

وفى "قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة" تبدو روح الأستاذ الأولى، حبه للتاريخ وفهمه له على أنه أخلاق، عبرة وموعظة من الماضى إلى الحاضر. المادة توظيف التاريخ من أجل نهضة مصر الوطنية كما بدت فورة الاستقلال الوطنى فى الثلاثينيات والأربعينيات، وحاجة مصر إلى العزة القومية والبطولة والتضحية. ويصدر الكتاب فى أكتوبر ١٩٣٦ نفس عام معاهدة عام ١٩٣٦ ومن خلال لجنة التأليف والترجمة والنشر التى كان الأستاذ عضوا بها. وهى اللجنة التى كانت مهمتها نشر العلم والاعتماد على الجمعيات العلمية، ونشر الثقافة القومية والعالمية^(١). وقد كان الأستاذ يهدف إلى القيام بدراسة عن الغزالى ومذهبه. ربما

(١) قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٣٦. وتقدم له لجنة الجامعيين لنشر العلم لكتاب تراث الإسلام الجزء الأول ص ١ بقولها "وهو سيرة نضال عنيف مثار منذ نشأة الدنيا حتى يومنا الحاضر : فناء أمة كاملة وتلاشى إسمها من الوجود. وهو أول كتاب عرفته اللغة العربية عن هذا الموضوع الطريف فيما تعلم. ويحوى ثلاث خرائط وأربعين صورة. ونقل أغلبها =

كان الهدف منها تحريك التاريخ من جديد بعد أن أوقفه الغزالي في القرن الخامس الهجري باعطاء الحكام أيديولوجية القوة في "الاقتصاد في الاعتقاد"، وأعطاء الناس أيديولوجية الطاعة في "أحياء علوم الدين"، ونقد خصوم السلطة في الداخل والخارج، العلنية والسرية، في نفس الوقت الذي صدر فيه "مستقبل الثقافة في مصر" لطفه حسين ليدعو لثقافة البحر الأبيض المتوسط، وربط مصر بالحضارة الغربية، وفصلها عن حضارتها الشرقية والإسلامية تنفيذاً البنود معاهدة ١٩٣٦. كان الأستاذ يدافع عن الشعوب وحققها في التاريخ^(١). ينقل الماضي إلى الحاضر، ويزاوج بين الصورة والأسلوب. فجاء الكتاب متميزاً بخصال ثلاث : دقة في البحث، ونفوذ في النظر، وجمال في الأسلوب^(٢).

لم تكن الغاية التاريخ بل العبرة المستفادة منه بعد فترة من الزمان. وقد تتعدد العبرات للحادثة التاريخية الواحدة، يقرأها كل عصر طبقاً لحاجاته. فالتاريخ هنا كالنص الديني يعطى شرعية للحاضر، ومرآة تجد فيها النفس ما تحتاج. لم تكن الغاية البحث التاريخي عن الحوادث واستقصائها بل البحث عن الروح المعنوية وهي الوطنية والنضال والكفاح في حياة الشعوب. التاريخ هنا أقرب إلى ظاهريات التاريخ. التاريخ واقع بين قوسين، والروح المعنوية ماهية. التاريخ هنا وصف للماهيات مثل القصص القرآني الغاية منه العبرة أو الموعظة وليس التاريخ المتكرر على أنحاء مختلفة عدة مرات في القصص طبقاً للمناسبة. ليست الغاية من التاريخ التعليل للحوادث ومعرفة أسباب وقوعها بل فهم وإدراك ماهياتها. فالحوادث ما هي إلى حوامل للمعاني^(٣). التاريخ تحقيق لماهيات وقيم أخلاقية. لم يكن الهدف

=من أعظم متاحف الفن في أوربا، وأروع كتب العلم الدقيقة . وقد جسدت الصور مواقف الزعماء والجماهير، ومثلت جشع الأمم، ومطامع الشعوب، وأبانت عن أنبل المثل وأحط النفوس. وكشفت عن مختلف التيارات التي توجه الأمم في نضالها وكفاحها، وصوت مجلس الشيوخ كأروع مسرح لأعظم المآسي وأسوأ المهازل. ويصدر للكتاب في ٣٠ أكتوبر سنة ١٩٢٦ في أسلوب طريف وتحليل دقيق وطبع أنيق"، ص ١ "وهو أول كتاب صدر في السلسلة بعدها صدر "الشرق الإسلامي في العصر الحديث" تأليف حسين مؤنس، ثم كتاب "تنظيم القرية في غرب النلتا" (الانجليزية) لعلي أحمد عيسى. ثم "ابن المقفع" لعبد اللطيف حمزة.

(١) حسن حنفي : مستقبل الثقافة في مصر إلى أين ؟ للفكر العربي، بيروت ١٩٩٢. وأيضا: هموم الفكر والوطن، دار قباء القاهرة ١٩٩٨ ج ٢ ص ٢٥١-٢٧٠.

(٢) المصدر السابق ص ط.

(٣) "ما زال الناس يستلهمون التاريخ، يستمدون من العبرة كلما ألجأتهم ضرورة في حاضرهم إلى ذلك. فان تجربة العصور في حاضرها لا تغني الناس إذا شاوروا التماس الحكمة الاجتماعية أو إستبانة القانون الإنساني. وذلك أن حوادث السنين لا تتصل نتائجها بمقدماتها إلا بعد مضي القرون ولا تكتمل عبرتها إلى بعد توالي الأجيال، وليس في تكرار التمثل بعبر الزمان إعادة ولا نفي تعدد النظرات إليها إياحة لها أو ابتذال. فإن الحادثة الواحدة قد تتطوى على ما حد له من عظات. وقد يتناولها الناس في كل"

كشفت حوادث روما وقرطاجنة لعلماء التاريخ بل إيجاد العبر والمواعظ للقارئ العربي، وإنكأء وعيه التاريخي، وفتح آفاق جديدة له. لذلك لم يكن المقصود مجرد إحصاء للمراجع والمصادر حشد أكبر عدد منها بل إستقصاء دلالة الحوادث التي يكفي لها مصادرها. فالغاية هو الوصف الكيفي وليس الإحصاء الكمي^(١). وقد أضيفت للكتاب مجموعة من الخرائط والصور تجعلها سهلة القراءة والفهم. فالصور تجسيد مرئي للمعنى، والخريطة تجسيد لمواقع الحرب وجبهاتها. وكأن الأستاذ في حبه الأول للتاريخ قد أترك مبكرا عيوب النزعة التاريخية وحدودها.

ولما كان التاريخ حاملا للعبر، كانت العبر مجموعة القيم الانسانية والمثل العليا، إذا غابت حضرت الرذائل، وإذا حضرت ظهرت الفضائل. وأخطر الرذائل حب المال وعدم نضج النساء، وحب الشر لذاته. فبريق الذهب يعمى الأبصار لأن بريق الذهب كثيرا ما يسف بحرمة الرحم إلى مرتبة النسيان، ويهوى بالنفوس إلى درك الاتهام، ويهبط بقداسة الأخلاق إلى مواطئ النعال. قاتل الله المال بسبب الطمع الذي لا تترده صلات رحم ولا يدفعه سلطان مبدأ^(٢). كان القواد يغرون الجنود بحب المال. ويصورون الذهب كأعلى مثل للحياة، وأنبل ما فيها من مطامع. فتخدعهم الغنائم والأسلاب، وتقوت عليهم فرصا لا تعرض في حياة الشعوب إلا لماما. تحرك الناس الرغبة في حب امتلاكه وأن تخطت في سبيل ذلك ما تعارفوا عليه من مثل حسنى ومبادئ عليا واستجابة للعدالة. والمال مصلحة، والمصلحة مثل المال تتحكم في سلوك الأفراد والجماعات، وتحدد آجال المعاهدات، وتتحكم في علاقات الشعوب. أما المرأة فشأنها شأن النساء في جميع الشعوب التي ينقص

عصر فيجد كل منهم فيها ناحية من المعنى مخالفا لما وجده سواء من معانيها"، مقدمة محمد فريد أبو حديد ص ١٠ "تاريخ الحوادث الواردة في هذا الكتاب: تناول الكثير من كتب التاريخ إستعراض الحروب التي ثارت بين روما وقرطاجنة. ولكن هذا الكتاب يحكى سيرة الكفاح بين هذين البلدين. فهو لا يهتم بالحروب إلا من حيث دلالتها على الروح المعنوية في كلا الشعبين. ولهذ تعدت الإيجاز في سردها، وحاولت الخروج عن نطاقها، وتصوير آفاق أخرى لعل للقارئ العربي لم يألها في كتب التاريخ. على أن القارئ الذي لا يريد أن يفهم الجو المعنوى الذي كان يتنفسه هذان الشعبان قد لا يقنع بقصة هذه الحوادث التي تتعاقب أمام ناظريه وتتسلسل مردودة إلى علها وأصولها. وربما تشعر بالحاجة إلى معرفة الزمن الذي وقعت فيه هذه الحوادث ولهذا اثرت أن أذكرها في هذا الثبت ليرجع إليه من اراد"، المصدر السابق ص ٢.

(١) "وقد أطلعت في موضوعي هذا على عشرات المؤلفات، ولكن أكثرها لم يفدني عن شئ أكثر من سرد الحوادث التاريخية. فرأيت ألا أذكر من المصادر إلا ما أعانني على تصوير الجو المعنوى الذي حاولت بهيته في كتابي هذا. إذ ليس الغرض من ذكر المصادر في مثل هذا الموضوع هو إحصاء المؤلفات والمصنفات التي تناولته وإلا كان الأمر هنا لا يستدعي قراءتها كلها ما دامت سردا للحوادث التاريخية لا مجرد سرد". المصدر السابق ص ٢٢٦.

(٢) المصدر السابق ص ١٠، ص ١٢، ص ٢٢، ص ٥٣، ص ٦٨.

النضوج نهضتها^(١). وهو حكم عام على كل الشعوب خاص في بعض المواقف. أما حب الشر لذاته فإنه يستحوذ على بعض الأشرار، يبدؤون بحبه ثم يتعودون عليه ويألفونه ويحترفونه ويتمتعون به. ولا يطيقون لهم حياة بدونه^(٢).

أما الفضائل فالضمير أولها. إذ تصدر غضبة الضمير عن الشعور بسلطان العرف كما يذهب الكثير من العلماء^(٣). ثم يأتي للخلق والعدالة بعد ذلك. فكثيرا من المواقف يرضاه الخلق وتأباه العدالة لأن العدالة تقوم على الحق وتستند إلى المنطق. أما الخلق فيعتمد على التضحية، ويركن إلى الغيرية.

والعدالة فطرية في النفس^(٤). وعاطفة للزوجية أعز من عاطفة الأخوة. وتفي الزوجة لزوجها، وتحرص على البر بوعدها وللوفاء بعهدا. والوفاء بعهد الزوج مثل الوفاء بعهد الشعب. والاتحاد مع الزوج والتضحية في سبيله مثل الاتحاد مع الوطن والتضحية في سبيله^(٥). وكل ذلك من إحترام النفس والتمسك بالكرامة^(٦).

(١) المصدر السابق ص ٢٠.

(٢) "والمرأة إنما يمقت الشر إن عاش بعيدا عنها. ويهلع لارتكاب الخطيئة إذا لم يألفها. فإن أقام في جوها وتنفس نسائها أحبها ومال إليها حتى لا يطيق فراقها ولا يحتمل العيش من دونها. وقد يصبح الشر محترفا بفعل الشر لذاته ويأتم بارتكاب الخطيئة ولا غاية له إلا التمتع بها واشباع شهوته فيها. والجندى الذي يمضي إلى القتال مضطربا جزعا ويلقى طعنته الأولى خائفا وجلا لا يلبث حتى يشتد به الظمأ إلى بقر البطون وإهراق الدماء"، المصدر السابق ص ٨٨ فكيف يمضي هؤلاء الأشرار إلى بلادهم ليعيشوا في جو من الدعة والهدوء بعد أن مارسوا الحرب هذا الزمن الطويل، وتوثقت بينهم عرى الزمالة وروابط المحبة وألفت بينهم وحدة الأمل ونزعة السوء وفظاظة القلب وحب الشر والاستهانة بالموت. إن الحياة الناعمة لا تصلح لهم ولا ترقى مزاجهم ولا تتبع أطماعهم. فإذا لم يكن ثمة ما يبرر الحرب فليكن حب القتال وحده كفيلا بانسياقهم لاراقة الدماء وازهاق النفوس وبقر البطون وفصل الرؤوس"، المصدر السابق ص ٨٩.

(٣) المصدر السابق ص ٧٣ وكثيرا ما يسلم الحق في الاجرام عن التضحية، ويرضى المنطق بالتزام الأنانية. فإذا حرص زعيم أمة على حياته وضمن بها على خلاص مواطن من موت محقق كان هنا يرضاه العدل، ويقبله المنطق، لأن الأمة أحوج إلى زعمائها من طعام أبنائها. فأما الخلق فإنه يكبر من شأن الذين يتخطون العدل ويتجاوزون قواعد المنطق ليعيشوا في عالم التضحية المسرفة الغيرية البالغة. وكلما أسرف الإنسان في التهاون بنفسه وعدم الاكتراث بمصالحه مرضاة لعاطفة الغير من غير نظر إلى المنطق والعدل كان عند أهل الفلسفة الخلقية أخلق بالأكبار وأحرى بالاجلال"، المصدر السابق ص ٧٧ - ٧٨.

(٤) المصدر السابق ص ١.

(٥) "فإن عاطفة الزوجية أحرى بالاعتزاز، وأخلق بالرعاية من الاحساس بالأخوة إن كان لابد من إثارة واحد على الآخر"، المصدر السابق ص ١٠ "قهي لا تملك العنول عن ردها لأنها كانت تكبر عهدا وتحترم وعدا وتعتبر نفسها مثل الشعب الأعلى الذي يقتدى وعلى هداة تسير"، المصدر السابق ص ١٥ - ١٦.

(٦) "نرى ما تقضي إليه جهود الجبابة عند من يعوزه إحترام النفس وينقصه إكبار الكرامة، ولتكتشف لنا نواميس البقاء في تنازعه، وتبدى أمامنا قوانين الجهاد في إلتصاره وإخفاقه، ولتوضح لنا مكانة =

وتأتى البطولة فى مقدمة القيم النبيلة التى تربط بين قيم الفرد وقيم الجماعة. فالبطولة تكبر الحكمة، وتعلو على العقل. البطولة جرأة تقترب من الطيش. ويقوم البطل بأداء واجبه فى إكبار البطولة، وتقديس ذكراها. وهو صاحب شخصية فذة ساحرة تأخذ بالنفوس وتسلب الناس إرانتهم فتطيعه وتقتدى به. ويثير فيهم الخيال والقدرة على إتيان ما يتصورون ولا ما يقدرّون عليه. وإن أصاب البطل الاجهاد وظهر عليه الأعياء فإنه بشر^(١). ولا يمكن تحليل البطولة بالبحث العلمى القائم على الحواس. فالبطولة لا يمكن ادراكها بالحس والعقل^(٢). البطولة قوة خفية لا تدرك بالحس أو تتصور بالعقل، تلك كانت بطولة هانيبال وربما نابليون، جندي صادق الشجاعة والتحمل، زاهد عامل، تهيأت له الأمانة، وسعت إليه الزعامة بالرغم من عيوبه، الفظاظ والجشع، وتخطى حدود الأمانة والنزاهة. وهى مثالب رجال الحرب. وواضح أن الأستاذ هنا مثل كارلايل يفسر التاريخ بالبطولة، ولا يفسر البطولة بالتاريخ. لذلك لا يتحمل البطل المهزوم إلا الانتحار بالرغم من أن الانتحار نقص فى الشجاعة، وهى ما لم يتصف بها هانيبال^(٣).

=البواعث من مصير كل كفاح، ولتعرف بعد إستعراض هذه المأساة نصيب مصيرها من العدالة، وحظه من الاتصاف"، المصدر السابق ص ١٦ - ١٧.

(١) "ان البطولة لتكبر الحكمة، وتعلو على العقل، ولو خضع اصحابها للمنطق لهان خطبهم وأضمحل أمرهم، ولباتوا فى مستوى لا يعلو طعام الناس إلا قليلا لأن أكثر الذين يتكبرون عن مسألة البطولة ويحجمون عن إقحام أبوابها إنما يبررون مسكلم بالمنطق ويردونهم إلى الحكمة فرارا من إتهامهم بالجبن والخور. واقصى مميزات البطولة فيما نعلم جرأة لا تفترق فى أكثر مظاهرها عن الطيش البالغ والتهور المرئول. وان أخطر المشروعات وأدعاها لبث الذهول فى النفوس لو خضعت لمحك العقل وأطاعت ما تميله الحكمة لصارت إلى العدم وما قدر لها وجود"، المصدر السابق ص ١٠٥ - ١٠٦ ص ١٢٨ "للشخصية الفذة سحر أخاذ بالنفوس، خلاب للخواطر، خداع للناس. وان صاحبها ليفعل باسمها ما لا يقوى على فعله بكل ما أوتى من مواهب وكفاءات، وإنه ليتسلط على رقاب الناس وليس لديه من الصفات الملموسة ما يبرر سلطانه للواسع النطاق بل إن اسمه وحده يجعل الناس على جناح الخيال ويسوقهم على غير وعى منهم إلى حيث لا يرغبون" ص ١٣٥ "أن المكثود الذى أعياه الاجهاد طويلا يحمل معالم الشفاء وآيات النصب فى سحنته كما يحمل السعيد الذى طال تمنعه بالعيش الرغيد أية النعمة فى وجهه" ص ١١٧ - ١١٨.

(٢) "لا تصلح طريقة البحث العلمى لتحليل البطولة والتماس أسبابها والتعرف إلى سرها والكشف عن وجهها لأنها تطالب الباحث باحصاء دقيق لمناقب البطولة وصفاتها فى صورة مدركة للسمع واللمس والذوق والسمع والبصر. والبطولة إنما تستمد حياتها من شئ وراء ما تبلغه الحواس بل وراء ما ينتهى إليه العقل. فكثيرا ما توفرت فى بعض الناس المناقب التى نراها فى الأبطال ولكن البطولة إمتنعت عليهم وعزت على متناولهم ذلك لأن شخصية البطل تستمد وحيها وتستقى حياتها من شئ وراء ما نعرف بالحواس والمنطق معا"، المصدر السابق ص ١٩١ - ١٩٢ "فى الحق أن التحليل الصحيح لا ينبغى إلتماسه فى غير هذه القوة الخفية التى نحس أثرها، ونعرف وقعها، ولا نستطيع فهمها، ولا ندرك أصلها ولا نفوز على تحليلها" ص ١٩٤.

(٣) المصدر السابق ص ٢٠٢ - ٢٠٣.

وهناك حظ عارض بين الفرد والجماعة. قد ينتفع الفرد بحظ عارض يواتيه ويعيش على حساب مصادفة عرضت له أكثر مما تنتفع الجماعة إذا ما عرض لها نفس العارض. وقد تفيد المصادفة الأفراد ولكن لا تفيد الشعوب. وحظوظ الأفراد من المصادفة أدوم وأبقى من حظوظ الشعوب إلا إذا كانت قادرة على الاحتفاظ بها^(١). وفي قمة الفضائل تكمن إرادة الشعوب. فإرادة الشعوب من إرادة الله. ونعم الله ليست خاصة بفرد واحد أو بشعب واحد بل عامة للناس جميعاً أفراداً وجماعات إذا استطاعت الحصول عليها^(٢). ولا سبيل إلى احترام الشعوب المهزومة. ولا تقديس إلا للغلبة. والخلق الرصين هو الطريق إلى النصر كما فعلت روما. لذلك كان من حق الشعوب أن تثور ضد الهزيمة من أجل النصر، وعلى السلام من أجل الحرب^(٣).

والحقيقة أن قوانين التاريخ هي قوانين الأخلاق. ولا يبقى في التاريخ إلا حق يراعى قواعد الأخلاق، يتمسك بالفضائل، ويتجنب الرذائل، وكان قوانين التاريخ الحتمية مرهونة باختبار الفضائل الحر، فالحرية شرط الحتمية. لذلك غلب على الحوار بين الأفراد وأبطال التاريخ الحوار الأخلاقي كما هو الحال في ترجمات

(١) "قد ينتفع الفرد طول حياته بحظ عارض يواتيه. وقد يعيش على حساب مصادفة عرضت له فأحسن استغلالها وعرف سبيل الانتفاع بها. ولكن إنتفاع الشعوب والجماعات بما تأتي به المصادفة وحدها محدود الأجل وإستفادة من الحظ العارض معروف الأمد. وما تصيبه من خير ليست أهلاً له ولا كفناً لاستثماره. بضيق على عجل ولا ينتظر له يوم"، المصدر السابق ص ١٧٢ - ١٧٣ "نرى التاجر إذا وفق في صفقة وثبت إلى غير مستواه يعيش في الأرجح على حاله الجديد طول حياته. والموظف الذي تسعده الطوارئ يوماً قد يدوم ما سعد به ما امتدت به الحياة وإن لم يكن كفناً له ولا جديراً به. أما الأمم فشئ آخر لا يطول أجل ما تصيبه من خير طارئ إلا إذا كانت قادرة على حراسته، كفناً لحمايته. ذلك لأن للجماعات قوانين تحمي أفرادها، وتحرس أملكهم، وتوصون حرمانهم. أما الكون فتعوزه مثل هذه القوانين التي تقوى على حماية أفراد من أمم وشعوب. ولن تستطيع الدول أن ترتفع بالحظ الطارئ والمصادفة العارضة إنتفاعاً ممتد الأجل إن لم تكن كفناً له خليفة به شأنها شأن الأفراد إلا حين تصبح القوانين الدولية ذات قداسة عند الجماعات. ولهذا فإن الشعب الذي يأمل في الحياة على حساب الحظوظ والمصادفات هو أتعس الشعوب وأسوأها مصيراً" ص ١٧٣ - ١٧٤.

(٢) المصدر السابق ص ١٤٥ ص ١٤٧ ص ١٧١ ص ٢٢١.

(٣) "تقول سيرة النصر والاختراق في تاريخ الكفاح بين الأمم أن الجماعات البشرية لا تعرف السبيل إلى احترام الهزيمة ولا تترك القداسة التي ينطوى عليها إحتقار الغلبة في كثير من الأحيان لأنها بطبيعتها تخاف القوة وتتملق أصحابها. وقد تدفع كرامتها إبقاء لشرفهم وحرصاً على كيانهم من عدوانهم"، المصدر السابق ص ١٤٢ "أما في روما فقد بدأ الخلق الرصين الذي هيا لها الظفر بأوسع امبراطورية مرت بالتاريخ القديم، والترم الشعب بالثبات، واحتفى بالعزم، واستظهر بالرجاء في المستقبل،= جواسعان بالتفاؤل في عواقب الكفاح، وأعلن استعدادهم لنصرة قائده ولو كلفته الحياة وما ملك"، ص ١٥٠ "وليس في هذا الاقتاء ما يستعدي الدهشة أو يتطلب الزرابة. فإن الشعوب إذا اضطربت بينها نار القتال واندلعت سنتها كان من حقها أن تثور على بعض الفضائل التي تعارف عليها الناس في وقت السلم"، ص ٧٣.

المنفلوطى للآداب العالمية. فمن تواضع فى توقيع العقوبة لحقت به الهزيمة^(١). ومن تهاون فى استرداد حقه فلن تسعفه السماء. فالبقاء للأصلح. واعتماد الشعوب على المعجزات لن يساعدها فى استرداد حقوقها الوطنية والدفاع عن وجودها وحقها فى البقاء. والضعيف لا يناصره أحد ولا يعاونه أو يتضامن مع قضيته. بل ينزوى فى أقبية التاريخ ويرضى بالفناء^(٢). وكأن الأستاذ قد ترك نقده لدارون ونيشه المعهود فى فلسفة الأخلاق، وأصبح من أنصار الأخلاق - القوة، والبقاء للأصلح.

وهذا هو السبب فى سقوط قرطاجنة بالرغم من المعجبين بها، قبول الهوان وعدم استرداد الكرامة، والاستضعاف دون ما احتجاج بأنه لا يملك السلاح، واستمراره فى الكفاح، ودفاعه عن كرامته و خلقه الرصين. لقد قبلت قرطاجنة الذل والهوان وإعطاء فتياتها رهينة لروما وقبل قادها هانيبال معاهدة صاغرة بأن يمر وجيشه أمام عدوه سيينا قائدا عاريا إلا ما يسر العورة حتى سخرت روما من ذل قرطاجنة. لم تتحرك قرطاجنة لمساندة هانيبال بل أرادت تسليمه. فانطلق شريدا وانتحر. واستجابت إلى طلب روما تسليم خمسمائة بارجة من أسطولها وحرقتها أمام أعينها دون أن تثور كما فعلت إنجلترا مع مصر فى تحديد جيشها بعد هزيمة عرابى. ولا استثناء من القاعدة الخلقية وهى قانون التاريخ. وبالرغم من دفاع لوبون عن جهاد قرطاجنة وكفاحها إلا أنه اقتصر على المظاهر دون أن يؤغل فى الخواء الروحى لها وتخليها عن القيم والفضائل. وهى الأسباب العميقة لانتهيارها. والتفسير بالعمق الروحى للتاريخ أفضل من التفسير السطحي له^(٣). فالشعور

(١) المصدر السابق ص ٢١٤.

(٢) "قرطاجنة اليوم ضعيفة ولا عون للضعيف إلا الله"، المصدر السابق ص ٢٢٣ "هى عزلاء ولا مدد للأعزل إلا رحمة السماء وحق السماء فيما تنطق به نواميس الكون ونظمة المستقرة، لا تحابى ضعيفا ولا قويا، وإنما تترك الخلائق فى صراعها وقتالها والبقاء للأصلح والغلبة للأقوى. ثم أبدت عدالة السماء وحكمتها أن كانت الغلبة للقوى يوما وللضعيف يوما، والبقاء للأصلح حيناً وللهيل حيناً. إن اعتماد مثل هذا الشعب التعس على رحمة السماء لن ينجيه من الويل المقبل إلا بمعجزة. واعتماد الشعوب على المعجزات فى لجة الصراع الطامية أبلغ حجة على استهانتها بمصيرها، وتسليمها فى وجودها، وقبولها للهلاك عن جدارة واستحقاق" ص ٢٢٣ - ٢٢٤. "والضعيف لا تتعاون معه الشعوب رحمة به واشفاقا وإنما تتجنب الاقتراب منه بوتقى الاتصال به. وقد تنفى عطفها عليه إن كان بينها وبينه صلات رحم أو وئائج مودة. وإذا خطر لها التضامن معه والانتصار لقضيته كان ذلك حرصا على مصلحتها أو خوفا على كيانها"، ص ٢٢٢ "ولستقر هؤلاء جميعا فى دورهم حتى يقضى الله أمرا كان مفعولا"، ص ٢٤٦ "وسبحان من له الدوام" ص ٢٥٤ "استحالت قضية الكرامة والمطالبة بالحرص على قداستها إلى قضية دفاع عن حق البقاء واستماتة لتقرير المصير"، ٢٢٧.

(٣) "سنلخص لك آراء الكتاب الذين يملؤهم الإعجاب بها والرضا عنها والثناء على نضالها، ويرونها المثل الأعلى لكفاح الشعوب التى تؤثر الموت تحت راية الجهاد على العيش فى ظلال الهوان حتى إذا فرغنا من تلخيص آرائهم، أخذنا فى نقضها والكشف عن مواطن الضعف فيها"، المصدر السابق ص ٢٦٢ "فى تشذوذ ولا استثناء فيما نعلم، وأن القاعدة التى أقامها العلماء لتطبيق على قرطاجنة وغيرها =

بالاخفاق لا ينسى الأمم كرامتها واعتزازها بكبريائها. لقد تخلت فرنسا عن نابليون ثم عانت إلى الامبراطور من جديد. وجهاد قرطاجنة الأخير لم يكن مرده إلى الخلق بل إلى الحرص على البقاء وتقرير المصير. وشتان بين من يثور لكراماته ويحرص على حياته. الثورة للكرامة مثل إنسانى أعلى فى حين أن الحرص على الحياة غريزة مشتركة بين الانسان والحيوان . لقد سلمت قرطاجنة بوجودها المعنوى عن إفراط وإسراف. والحياة لا تعطى بالها لشعب يستجد بها و يطالب عونها. لقد سقطت قرطاجنة لاندلال الخلق وهى القاعدة التى أقامها أهل الاجتماع لتفسير سقوط الدول وانحلالها. لقد كان أهل قرطاجنة عبدة للمال، ضيقى المطامح. إعتمدوا على الجنود المرتزقة وأبوا التضحية والاستشهاد. وقبلت معاهدة الذل والهوان مع روما^(١). فهل كان فى ذهن الأستاذ معاهدة ١٩٣٦؟

وينتهى الأستاذ بالموعظة والعبرة المستفادة من قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة. فقد سقطت غرناطة نظراً لغياب الدوافع الروحية وكأن عند الرومان أو الفرس أو الشعوب القديمة دوافع روحية. فى حين يبرر إنتصار الرومان بالبقاء للأصلح. وهو معيار مزوج غياب الدوافع الروحية عند قرطاجنة وقوة الرومان^(٢).

-على السواء. فلنمض إلى حجج الذين أعجبهم جهادها لنهدها واحدة بعد الأخرى حتى إذا أتينا عليها أبنا عن سر الاندحار الذى لقيته قرطاجنة ليعرف القارئ أن لويون وشيعته قد أكتفوا بسرد مظاهر الخلق دون أن يردوها إلى أصولها، ويعزوها إلى منابعها، ويفصلوا بينها وبين ما يشبها من مظاهر أخرى"، المصدر السابق ص ٢٦٧ - ٢٦٨ "فكر بالله فى هذه الفضائح كلها، واستوح العدالة، واحكم فيما تحمله من دلالات الخلق وآياته أين كان الشعور بالكرامة طوال هذا العهد البغيض ؟ جيل إحتمل الصغار صابرا، وتبرع باحتقار كرامته مختاراً" ص ٢٧١ "قلا ينبغى أن يقال إن الشعور بالاخفاق المرير ينسى الأمم كرامتها، ويفقدها الاحساس بالاعتزاز والكبرياء ويلقى بها إلى الرضا بالذل والاستجابة للهوان" ص ٢٧٢.

(١) الذود عن الكرامة مثل أعلى أوجده العقل. والحرص على الحياة أمر شوقنا إليه غريزة المحافظة على البقاء. والعقل من شأن الانسان وحده. أما الغريزة فهى نصيب مشترك بين الانسان والحيوان" = المصدر السابق ص ٢٧٢ - ٢٧٦، ص ٢٧٨ - ٢٧٩ ص ٢٨١. "تقول سنن الجهاد عند الشعوب منذ فجر التاريخ إلى يومنا الحاضر أن البقاء للأصلح. وليس الأصلح من تبلغ به الوداعة إلى حد التنازل عن كرامته، والتهاون عن عزة نفسه، والاستكانة للذل، والخضوع للضيم، وقبول الظلم، والاستجابة لمطالب العدو مهما بلغ إجحافها. بل أصلح الشعوب للبقاء من رفع وجوده المعنوى فوق وجودها المادى"، ص ٢٨١.

(٢) "أن قرطاجنة قد تلاثت من الوجود لأن جهادها قد أعوزته البواعث الروحية. وإن ما بدا من جلادها وصبرها وتفانيها ووقائنها مرده إلى الغريزة التى لا يمتاز بها أسمى الناس على أحط الحيوانات، وأنها لم تكن أهلا لهذا المجد الطارئ والعز الوارف وغيرها مما جاءها به هانيبال وهلكار وهسدوربال وأنها إستحوذت عليه بسلاح غيرها. فسرعان من فارقها إلى غير رجعة، وفرمتها غير آسف على عسرتها، وأنها لقيت ما ينبغى أن يلقاه كل شعب يضحي بوجوده المعنوى إبقاء على وجوده الحسى. ولا تهلعن للنهاية الأكيمة التى صارت إليها قرطاجنة. ولا تحصين أن للرومان كانوا وحوشا حين واروها القراب. فتلك سنة النضال بين الشعوب، وهذه هى نواميس التنازع فى البقاء إرتكبتها الرومان .. فإن النصر للأكوى والبقاء للأصلح"، المصدر السابق ص ٢٨٥ - ٢٨٩.

كما أن قرطاجنة قد جمعت بين الجهل والبداءة. وهذا هو سبب إتهامها. ولقد سقط الرومان أيضا لأنهم أضاعوا صفات الغلبة والقوة والمثابرة. ومن ثم لا يختلف لوبون عن تفسير إتهام الامبراطورية الرومانية عن التفسير الخلقى^(١).

لم يكن الهدف هو العلم بالتاريخ القديم بل الموعظة والخبرة للمعاصرين. فالرومان القدماء هم الغرب الحديث، وقرطاجنة هم الضحايا في العصر الحديث، الحبشة وبولندا. الرومان قديما هي إنجلترا حديثا، وقرطاجنة قديما هي مصر حديثا^(٢). فالهجوم على قرطاجنة قديما يعادل الهجوم على أفريقيا حديثا، ومهانة قرطاجنة قديما بتحديد جيشها مثل مهانة مصر حديثا بتحديد جيشها بعد هزيمة العرابيين، ومعاهدة روما وقرطاجنة المهينة لقرطاجنة مثل معاهدة مصر وبريطانية عام ١٩٣٦ إحدى مطالب قوى مصر الوطنية. إن سبب هزيمة قرطاجنة درس لكل الشعوب، فقد هزم العرب الغرب والشرق، الدولة البيزنطية والدولة الفارسية. كما استعمر المستوطنون الأوروبيون جنوب أفريقيا من أجل الذهب وبها ٥٢,٥% من ذهب العالم. سر التقدم إذن يتراوح بين الغنى أو العلم أو الحضارة^(٣). لقد نشأت قرطاجنة من صور أى أن نشأة أفريقيا من آسيا وهما الغير بالنسبة لأوربا. فالكفاح بين روما وقرطاجنة هو الصراع الأزلى بين الآريين والساميين، بين الغرب والشرق. لذلك تضامنت قرطاجنة مع انطاكية ثم أقسوية كما تضامنت مصر مع سوريا لدحض الصليبيين ولتحقيق أول وحدة حديثة في تاريخ العرب^(٤). هذا هو

(١) "سقط الرومان لأنهم أضاعوا المثابرة والعزيمة والجدل الذى لا يعرف الوهن، وفقدوا القدرة على التفانى فى نصرته المطلوب واحترام القوانين إلى حد التقديس. تلك هى الصفات التى كانت سببا فى عظم الآباء الأولين"، المصدر السابق ص ٢٦١ "أن لوبون وشيعته قد انصفوا حين ردوا نهضات الشعوب واتحلال الأمم إلى الخلق. ولا بأس من أننا نبدأ بتطبيق هذه القاعدة. أكان ضعف الخلق فى قرطاجنة مصدر إندحارها وسر تلاتيها" ص ٢٦١ - ٢٦٢.

(٢) "إن الجريمة التى ارتكبها الرومان منذ عشرين قرنا ونصف فقد أقدم على ارتكاب ما يشبهها الساسة فى العصر الحديث. والقارئ يذكر ما استقر عليه رأى العصابة التى اجتمعت فى باريس بعد الحرب العظمى لتسوية مشاكل العالم على أساس مبادئ ولسون الأربعة عشرة. ويذكر الجريمة التى اشترك فى ارتكابها ساسة لروسيا والنمسا وبروسيا فى القرن الثامن عشر بعد أن أزالوا بولندة من المصدر الجغرافى، ويذكر موقف عصبة الأمم من نزاع الحبشة وإيطاليا ثم من نزاع الصين واليابان أن الطبيعة لا تعرف الرحمة فى نزاع الجماعات وقانونها الذى لا يتغير قط ولا يصيبه التعديل أبدا"، المصدر السابق ص ٢٨٦.

(٣) "ويلوح لى أن المؤلف الفاضل لا يذهب إلى أصحاب الرأى المتقدم فإنه وإن علم أن قرطاجنة لها رحم بالساميين لم يجعلها ممثلة للشرق فى نزاع الاجناس بل نظر نظرة أخرى تختلف كل الاختلاف عن تلك الوجهة الى أنشأنا إليها. فهو لا يتعصب لها ولا يراها تمتلك مثلا من أمثلة الشرق العليا. بل أنه لينظر إلى السئل العليا لرومة على أنها اقرب إلى تمثيل مثل انسانية عامة" مقدمة ص ص ح.

(٤) "وهؤلاء العلماء يجعلون قرطاجنة ورومة رمزين لهاتين الطائفتين الكبيرتين فى العصور التى سبقت الميلاد بقرنين أو ثلاثة. كما أنهم يجعلون حرب الفرس واليونان رمزا لذلك النضال قبل ذلك وحرب العرب والروم ثم الفرنج رمزا له فى العصور الوسطى"، ص و - ز.

الصراع الأبدى بين الغرب والشرق، بين الروم والفرس أو بين الشمال والجنوب، الشاطئ الشمالى للبحر الأبيض المتوسط وجنوبه. وقد جسد الصراع بين الغرب والعالم العربى الإسلامى هذا الصراع نظرا لامتداده فى الشرق الآسيوى والجنوب الأفريقى. وكانت مصر أقدر من قرطاجنة لقيادة هذا الصراع فى الماضى فهل تتعظ مصر فى الحاضر؟^(١).

(١) "وهو يتحدث عن حوادث نضال قرطاجنة ورومة حديث من يريد أن يتغلغل دون السطح ليتخذ من بحثه عظة تتفعنا فى حاضرننا . فهو يريد أن يوجه أنظارنا إلى أن قرطاجنة قد بقيت، لأنها كانت جبيرة بالقضاء، وأن رومة قد بقيت ونجحت لأنها كانت جبيرة بالبقاء والنمو " ص ص ح". وما كانت قرطاجنة إلا مدينة نامية تستولى على المال وتستخدم الجيوش لتنتصر لها فى حروبها. وما كان لمثل هذه المدينة أن تكون زعيمة الشرق أو الأخذ بزمامه فى نضال السياسة العالمية. بل لقد كانت مصر أجدر منها بذلك وأحرى"، ص ذ ر ح.

الأعمال الرئيسية لتوفيق الطويل التى ظهرت فى الدراسة :

- ١- القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، الجزء الثامن فى الخلق، الجزء التاسع فى التوليد، دار الكاتب العربى، القاهرة د. ت.
- ٢- قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة، لجنة للتأليف والترجمة، القاهرة ١٩٣٦.
- ٣- تراث الإسلام، الجزء الأول، لجنة الجامعيين لنشر العلم، القاهرة ١٩٣٦.
- ٤- النبوء بالغيب عن مفكرى الإسلام، مكتبة الآداب، القاهرة ١٩٤٥.
- ٥- الشعرانى إمام التصوف فى عصره، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٤٥.
- ٦- الأحلام، بحث مقارن، مكتبة الآداب، القاهرة ١٩٤٥.
- ٧- الإسلام، بحث مقارن، مكتبة الآداب، القاهرة ١٩٤٥.
- ٨- علم الغيب فى العالم القديم لشيثرون، ملحق الدكتوراه ١٩٤٦.
- ٩- التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى، مكتبة الآداب، القاهرة ١٩٤٦.
- ١٠- قصة الاضطهاد الدينى فى المسيحية والإسلام، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٤٧ =
- ١١- العقليون والتجريبيون فى فلسفة الأخلاق، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، المجلد الرابع عشر، الجزء الأول، مايو ١٩٥٢.
- ١٢- أسس الفلسفة، النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٧.
- ١٣- مذهب المنفعة فى فلسفة الأخلاق، النهضة المصرية ١٩٥٣.
- ١٤- العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى ودراسات علمية أخرى، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٨.
- ١٥- القيم العليا فى فلسفة الأخلاق، عالم الفكر الكويت، يناير - مارس ١٩٧٦.
- ١٦- فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، الطبعة الثالثة، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٦.
- ١٧- قصة النزاع بين الدين والفلسفة، الطبعة الثالثة، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٩.
- ١٨- الفلسفة فى مسارها التاريخى، مجلة الجامعة المصرية للدراسات التاريخية، وأعيد نشره فى سلسلة "كتابك" دار المعارف، القاهرة، د. ت.
- ١٩- جون استيوارت مل، سلسلة نوايغ الفكر الغربى، دار المعارف، القاهرة د. ت.
- ٢٠- هنرى سدجويك : المجلد فى تاريخ علم الأخلاق، ترجمة د. توفيق الطويل، عبد الحميد حمدى، دار نشر الثقافة، الاسكندرية ١٩٤٩.

الجديد فى القديم

تحية وحوار فى الذكرى السنوية الأولى

محمد عبد الهادى أبورية (١٩٠٩-١٩٩٣) (*)

أولاً : التذكيرات

إن أعظم تحية للفيلسوف العالم الراحل هو الحديث عنه، والحوار معه، وعرض أعماله، ورؤيته فى عصره ثم تطويره ليعيش فى عصور أخرى، من الزمان وإليه، وهذا هو الخلود. وإن مجرد تأليف علمي من جيل لاحق على جيل سابق دون حوار معه وتطوير له ومد فى الزمان، من الماضى إلى المستقبل، لهو إغفال لدور الجيل السابق، ونزعه من عصوره، وعدم زرعه فى كل عصر، وقفز للجيل اللاحق عليه من أجل الاحلال والاستبدال بأقل الجهود وبأرخص الأثمان، تحية للنفس بدلا من تحية الغير. فى حين أن الحوار والتطوير بل والاختلاف نظرا لظروف العصر المتغيرة هو وضع للجيل السابق فى التاريخ حتى يثمر فى عصر آخر يتلوه لدى الجيل اللاحق. وشتان ما بين بداية الجامعة المصرية فى الثلث الأول من هذا القرن، والمرحلة الراهنة التى تمر به الجامعة المصرية فى العقد الأخير من هذا القرن. وهو الفرق بين علم المستشرقين وتحقيقهم النصوص وبين الكتب الجامعية المقررة التى يكتبها المحدثون أو التأليف الدينى الوعظي من أجل تجديد عقود العمل والاعارات فى جامعات شبه الجزيرة العربية، حجازها وخليجها. لقد عاش أفلاطون فى أرسطو أكثر مما عاش لدى الأفلاطونيين. كما حيا هيغل فى ماركس أكثر مما حيا لدى الهيجليين. واستمر هوسرل فاعلا عند الوجوديين بينما كاد ينقطع عند أنصاره الحرفيين. ذلك هو تواصل الأجيال، وحوار الفلاسفة فى التاريخ^(١).

وخير تحية ما كانت تقوم على معرفة شخصية بين جيلين، وتتلذذ فعلي من الجيل الحالي على الجيل السابق. هنا تكشف التجربة الحية والتراسل بين الذات

(*) محمد عبد الهادى أبورية، الكتاب التذكاري، الكويت، ١٩٩٥ ص ٧٣-١٠٦

(١) أنظر دراستنا التى حاولنا فيها أيضا تطوير الجوانب لآستاننا عثمان أمين تحية له فى تكراه بعنوان "من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعى". دراسات اسلامية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١ وهى الدراسة الرابعة فى هذا الكتاب.

ماهية الأعمال المدونة وتحيينها في عصرها أولاً، فتعم دلالتها في كل عصر. لقد تعرفت على العالم الراحل وتعلمت عليه عام ١٩٥٤، وأنا في السنة الثانية في قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة عندما كان عائداً من أسبانيا مديراً للمعهد المصري في مدريد بعد أن عصفت به ألعيب المتقنين في أول الثورة جرياً وراء المناصب، وطعنا في ظهور بعضهم البعض أمام الضباط الأحرار، وهو الذي لا حول وله ولا قوة إلا العلم، ولا مطلب له ولا جاه إلا البحث. كنا نصلي معه إماماً، وندرس على يديه أستاذاً. نأتي ساعات إضافية تطوعاً لإنهاء المقرر حين بدأناه في النصف الثاني من العام بعد أن انتظرناه في النصف الأول منه. كنا إخوان صفاً جديداً، طريقة صوفية حديثة، مع إمام مصري، أستاذ جامعة، وشيخ طريقة.

كان كلامه يخرج من القلب والعقل، دون قراءة من ورق أو إملاء لمذكرات أو كتب مقررة. لم يجبر أحداً على شراء كتبه وهي جديرة بالشراء والاقتناء لما بها من علم وجديد، خصوصاً ودراسات. كان مقلاً في التأليف، لا يتباهى بالكثرة. كان همه الكيف دون الكم، والعلم دون التجارة. وكان يحرص على العربية الفصحى. ويقول إنه بدوى من سيناء، من العريش على حدود فلسطين. أرسله أبوه إلى البدو ليتعلم العربية من منابعها وعلى أصولها. كان لا يتحدث العامية في وقت كنا نتصور أن الحديث بالفصحى لا يقدر عليه إلا شعراء العرب وخطبائهم الأولون. كما حفظ على يد شيخ إحدى الطرق الصوفية القرآن الكريم، والأوراد والأذكار الأولى^(١).

كان أستاذاً شيخاً يلتف حوله المريدون. يعطى دروساً إضافية من عنده بعد الظهر دون ما سؤال عن أجر أو إستمارة أو إمضاء. كان صاحب رسالة، الفكر والعلم والجدية والبحث، أسوة بأستاذه مصطفى عبدالرازق الذي جمع حوله الطلاب، يوجههم ويرشدهم ويعلمهم ويرسلهم إلى بعثات في الخارج، هذا الجيل الأول من الأساتذة في الجامعة المصرية. كان يحاور ويسأل ويجيب، ونحن نحاور ونسأل، ونحاول الإجابة. عرفنا التواضع، وانتزعت من نفوسنا هيبة مدرس الفصل في التعليم العام. كنا نفكر معاً في جماعة، والسبورة السوداء وراءه يلتفت إليها ويعطينا ظهره أحياناً، ويسطر عليها بالعربية والفرنسية المصطلحات وأسماء الكتب، بقامته الرياضية وشبابه وكأنه ابن العشرين. يتكلم واقفاً متحركاً، ولم يدرس أو يحاضر جالساً قط.

(١) كتب في صيف ١٩٨٤ في قرية البضائع بمطار القاهرة لاستلام ست كرتونات كتب أرسلتها من المغرب العربي بعد عودتي منها في طريقي إلى اليابان. وغالى للمخلص الأجر، وعرفت من لهجته أنه بدوى من سيناء، وذكرت له أبا ريدة أستاذاً لي فاعتدل الأجر، وتغيرت المعاملة إكراماً له وكرامة منه.

كان يجمع بين القديم والجديد، بين الثقافتين الإسلامية والغربية. نهل من التراث القديم. وعاش في سويسرا بعد أن حجزته الحرب العالمية الثانية من العودة إلى الوطن.

سمعت منه أول مقارنة بين المعتزلة وليبنتر في العدل الالهي، وتبرئة الله من فعل الشر، وعلم المونادولوجيا. عجيب لهذا التخصص في الفلسفتين الإسلامية والغربية. وفرحت لهذا الانفتاح الثقافي في علماء المسلمين على حضارات الغير. وتمنيت أن أكون مثله جامعاً بين الحكمتين المشرقية والمغربية، دون أن أعلم أن ذلك سيكون موضوعاً لحسد لا ينتهي وعداء لا يغتفر. وسمعت أيضاً أن هذا العالم أفضل العوالم الممكنة، وأن الله يفعل ما فيه صلاح العباد. أدركت كم تستطيع حضارتان، تياران عقليان، المعتزلة وليبنتر، أن يصلأ إلى نفس الشيء. أحببت التفاؤل من الأستاذ، وأحببت الابتسامة التي لا تغضب، والهدوء الذي لا ينفعل، والصدر الرحب الذي لا يضيق بالمخالفين والمعارضين من العقائديين والمتحيزين.

وفي وسط هذا الأمل والإحساس بالتفاؤل وانجذاب الشباب نحو حرية الفكر والمصالحة بين التيارات حدثت أزمة مارس ١٩٥٤، الصراع بين الإخوان المسلمين والضباط الأحرار، على السلطة أكثر منه على الهدف، وهو الذي مازلنا نعاني منه حتى الآن. وانتصرت الثورة على الإخوان، وزج بهم في السجون، ثم أفرجت الثورة المضادة عن الإخوان حتى قويت الجماعة الإسلامية تريد الاستيلاء على السلطة والدولة تقاوم في تراجع دون حوار بدأه الأستاذ بين التيارين المتخاصمين، بين الإخوة الأعداء. إنقسمنا على أنفسنا منذ مارس ١٩٥٤ بين ثورة حلمنا بها وواقع أليم نصطدم به كل يوم حتى انتهى هذا الانقسام يوم التأميم في يوليو ١٩٥٦ عام التخرج من الجامعة.

وفرقت بنا الأيام، عشر سنوات بعد التخرج قضيتها في باريس عائداً إلى القاهرة ١٩٦٦ وهو في طريقه إلى الكويت بعد أن انتقل أستاذاً إلى جامعة عين شمس. واجتمعنا في الكويت في ١٩٧٨ إبان ندوة جامعة الأمم المتحدة بالاشتراك مع جامعة الكويت عن "الإبداع الذاتي في العالم العربي". كان بحثه يضم موضوعات قديمة بأسلوب عرض جديد، وأنا التواق إلى تغيير القديم إلى الجديد في المضمون والصورة، في الموضوع والمنهج. لم يغير أمهات المسائل القديمة، إنما زاد عليها مادة علمية جديدة نظراً لمكتسبات العصر من المعارف والعلوم. غير طريقة عرضها والبرهنة عليها نظراً لاختلاف طرق المتكلمين الجدلية عن طرق الفلاسفة البرهانية. لم يتطور كثيراً عندما كنت أستمع إليه طالباً في ١٩٥٤ وأنا أستمع إليه الآن في ١٩٧٨ بعد أربعة وعشرين عاماً. وكم تغيرت أنا من إخواني، إلى إخواني ناصري، إلى مثالي ترنسنتنالي، إلى واقعي اشتراكي. ثم صب هذا

كله في اليسار الإسلامى، تيار متصل ولو اختلفت الأسماء. كنت أحثه على طبع رسائل الكندى وإكمال مالم ينشر منها. وكنت أحثه على التأليف. فقد جمع بين علوم العرب وعلوم العجم، بين علوم الأواخر وعلوم الأوائل، بين علوم الغايات وعلوم الوسائل^(١). كان مدققاً، لا يريد أن يقدم على شئ إلا بإتقان تام حتى لو تأخر العمل عن الظهور. كان يبحث عن الكمال فى المطلق فى حين أن النقص وارد فى النسبى. وتقابلنا مرة أخرى إبان التخطيط للفكر الإسلامى فى مشروع جامعة الدول العربية أيضاً فى الكويت، بعد ذلك بعام، أى عام ١٩٧٩. كان يعيش كما يعيش الأزهيون فى الأروقة، يعد الطعام لنفسه وبنفسه ولضيوفه ببساطة البدو. ويكاد يشبع الضيف من حسن الحديث وتواضع العالم الجليل. ثم التقينا مرة ثالثة فى المغرب زائراً لها بين الرباط وفاس فى محاضرتين عامتين، مبعوثاً من جامعة الكويت التى لم تجد خيراً منه رسولاً للفكر الإسلامى. وشتان ما بين المحاضر والمستمع، بين القديم فى المضمون الجديد فى الشكل وبين الجديد فى الشكل والمضمون. شتان بين موضوعات القدماء واهتمامات المحدثين. كنت حلقة الوصل بين المحاضر والمستمعين. فأنا مع القدماء محدث ومع المحدثين قديم، تراثى مع القدماء وتجديدى مع المحدثين. عرض الأستاذ الجديد من القديم وعارضه المستمعون بالجديد من الجديد. حنو الآباء على الأبناء، وثورة الأبناء على الآباء.

ثم التقينا بعد عودته إلى القاهرة فى أواخر الثمانينات. ولولا بعض اللوائح والتقاليد الجامعية لأصبح أستاذاً متفرغاً عائداً إلى موطنه الأول وإلى جامعته التى تخرج منها، قسم الفلسفة بكلية الآداب، جامعة القاهرة. دعوته إلى التدريس بالقسم أستاذاً غير متفرغ، والعودة إلى أجيال جديدة من الطلاب فى جامعته، ولكن كان التدريس من الخارج بالنسبة إليه غير التدريس من الداخل، من الخارج يكون الأستاذ غريباً منتدباً، ومن الداخل يكون من أصحاب الدار. وأصبح أستاذاً غير متفرغ فى جامعة الزقازيق^(٢). يذهب إليها مرة فى الأسبوع راكباً حافلة الجامعة من ميدان التحرير مع جيل جديد من الأساتذة الشبان ويعود آخر النهار. كانت مرة واحدة تكفى كل أسبوعين، ولكنه أثر كل أسبوع مثل الصلاة، يجلس مع الطلبة والطالبات، ويشرح لهم النصوص اليونانية والعربية كما كان يفعل أستاذه مصطفى عبد الرزاق.

(١) حسن حنفى : "علوم الوسائل وعلوم الغايات، دراسة فى أوجه التشابه والاختلاف بين الثقافتين المصرية والمغربية فى العصر الحديث"، العلاقات المصرية المغربية، الندوة الثانية، القاهرة ١٩٩٠، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٢ ص ٢٧٠ - ٢٨٢. وأيضاً فى هموم الفكر والوطن، ج ٢ الفكر العربى المعاصر، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص ١٦٧-١٧٨

(٢) تم ذلك بفضل الأستاذ الدكتور صلاح قنصوه الذى كان رئيساً لقسم الفلسفة ووكيلاً لكلية الآداب بجامعة الزقازيق فى هذه الفترة.

كان رفيقى فى الجمعية الفلسفية المصرية، يواظب أكثر من الجيل الجديد على حضور جلساتها الشهرية، ومؤتمرها السنوي. كان شيخ الجميع، له الأولوية فى الحديث، وبه أيضاً نختتم. لم نكن نمل من الإطالة، فالإيمان قوى، والفكر صائب، نموذج الفيلسوف القديم. وعندما عقدت الجمعية إحدى جلساتها بالاسكندرية قدمناه متحدثاً باسمها، الشيخ الشاب المعلم التلميذ، القديم الجديد. كان صاحب رسالة يدعو إليها دون توقف مما أثار بعض "العلماء" من الجيل الجديد، أنصار الموضوعية والحياد. وتقبل ثورتهم وحاورهم حتى خفت المعارضة له. كان يود العطاء أكثر مما تستطيع مصر الحالية أن تأخذ. كان مصطفى عبد الرازق ممتداً عبر التاريخ فيه. ولكن تلاميذه قاربوا على الانقراض. ولا أمل فى التواصل إلا فى الجامعات الإقليمية من ريف مصر الذى منه خرج الطهطاوى وطه حسين.

لم يحضر الندوة السنوية الأولى للجمعية الفلسفية المصرية "دور أقسام الفلسفة فى مصر" فى يونيو ١٩٨٩ ولا الندوة الثانية "دور مصر فى الإبداع الفلسفى" فى يونيو ١٩٩٠ بكلية الآداب جامعة القاهرة. ولكنه حضر الثالثة "تحو علم كلام جديد" فى يونيو ١٩٩١ فى كلية أصول الدين بجامعة الأزهر، وافتقدناه فى الرابعة فى ١٩٩٢ "تحو مشروع حضارى جديد" بكلية دار العلوم بجامعة القاهرة. وسنفتقده فى الخامسة فى ١٩٩٣ "تحو فلسفة اسلامية جديدة" بكلية الآداب جامعة القاهرة وإن ظلت روحه وبقي فكره معنا. رأى الهجوم على من المحافظين يشتد كالعادة فى الندوة الثالثة بجامعة الأزهر حين راح المحافظون يكفرون وينالون من إيمان الناس. وتخفيفاً على، وإسكاتاً للأصوات طلب منى أن أقوم وأقول لهم إنى مؤمن بالله، وأن أعلن شهادتى أمامهم فرفضت. إذ لا يجوز الشق على قلوب الناس، وأن الشهادة لا تكون إلا أمام الله وحده. ولقد كفرنا ابن رشد وابن عربى والحلاج والسهروردي والجعد بن درهم من قبل، فلم يزد ذلك من إيمان أحد ولم ينقص من إيمان أحد. وما الفرق بين تكفير الجماعات الإسلامية للدولة وتكفير الدولة لهم وبين أساتذة الفلسفة الذين يسرون فى نفس الطريق؟ وماذا تبقى عندهم من حرية الفكر وعدم الإكراه فى الدين؟ وتناولت صحيفة "المسلمون" بالتجريح على عدة أسابيع، أستاذ يرفض إعلان الشهادة! وأنا الذى آثرت العمل فى صمت، بعيداً عن لوك العلم اليقيني بأفواه البسطاء والمزايدين.

وكان قد تعهد بالإشراف على "مجلة الجمعية الفلسفية المصرية" إشرافاً علمياً ومالياً، وأنه يود إرجاع بعض الدين لمصر عليه دون أن يعلم أن مصر نفسها قد فرطت فى ديونها على الناس. وأمام مزایدات أدعياء حرية الفكر والخشية من تأثير الأستاذ على المجلة وتوجيهها فى اتجاه

خاص وانقضاء الأجل من المزايد عليه، خرج العدد الأول من المجلة بعد وفاة العالم الجليل يحمل مقالا له تحية إلى نكراه^(١).

كان يتصل باستمرار ويطمئن. ويأتى إلى قسم الفلسفة ويزور. ويسأل : ألا تريد أن تأخذنى من بين مريديك؟ قلت : حاشا، إنما أنا تلميذك، نتعاون على الخير وعلى أن نهضة الإسلام إنما تكون بنهضة المسلمين. كان يضع "من العقيدة إلى الثورة" بأجزائه الخمسة أمام مكتبه كالهرم الأكبر دائم النظر إليه والإشادة به، واستحسان ذكر النصوص فى الهوامش كما وصى بذلك أستاذه مصطفى عبدالرازق. كان يود الكتابة عنه وهو الذى عاش متكلمًا، ومات متكلمًا، وبقي متكلمًا.

وفى آخر زيارة منى له أعطانى آخر اجتهاداته المكتوبة التى يبلغ فيها الإسلام للشرق والغرب، ويبين قدرة الإسلام على الدخول فى حوار مع الحضارات الأخرى، وعلى التعامل مع قضايا العصر. كما أعطانى مخطوط ابن سبعين "المسائل الصقلية" لكتابة بحثي فى مؤتمر الحضارة الأندلسية عن "روح الأندلس ونهضة الغرب الحديثة"، دراسة فى المسائل الصقلية لابن سبعين^(٢). وكان آخر حديث لي معه قبل سفره بأيام للاتفاق على لقائنا القادم فى برلين فى منتصف ديسمبر ١٩٩١ عن "التفسيرات المختلفة للإسلام" وتواصينا بالخير. وقبل المغادرة بشهر سمعنا النبأ. درس فى سويسرا وأحبها ووارى جسده الثرى فيها. يطل على جبال الألب، ويتأمل فى الكون والطبيعة، أدلة جديدة على وجود الله. كان متكلمًا أى عالما طبيعيا يستدل من الحدوث على القدم، ومن الطبيعة على الله. فالكون آية.

وفى كل شيء له آية تدل على أنه الواحد

ثانياً : الترجمات

تعتبر أعمال كل فيلسوف تعبيراً عن موقفه الحضاري واحتياجات عصره الفكرية والعلمية والسياسية. فبالرغم من الفكرة الشائعة عن الفيلسوف أنه منعزل عن عصره، يعيش فى برج عاجى فإنه فى الحقيقة ابن عصره، منغمس فيه، "العاكف على شأنه الخبير بأهل زمانه" كما يقول محمد عبده فى تعريفه للفيلسوف.

(١) أ.د. محمد عبد الهادى أبو ريدة: تجديد الحضارة المعاصرة بحسب ما تقتضيه حقيقة الإنسان ومعنى حياته ومصيره فى حوار وتعاون بين الشرق والغرب وتطلعات لنظام عالمى جديد فى القرن الحادى والعشرين، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية. السنة الأولى، العدد الأول، القاهرة، ١٩٩٢ ص ١٩٩ - ٢٤٧.

(٢) نشر بعد ذلك فى هموم الفكر والوطن، ج ١ التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص ١٤٥ - ١٦٢

وتتفاوت أعمال العالم الجليل بين الترجمة والتحقيق والتأليف. فالترجمة نقل لدراسات المستشرقين في مرحلة كنا مازلنا بادنئين في تكوين جيل من العرب والمسلمين الباحثين تحت ريادة مصطفى عبد الرزاق وطه حسين في بداية الجامعة المصرية. والتحقيق إستئناف لما بدأه المستشرقون من نشر للنصوص القديمة نشرًا علميًا محققًا على أمهات المخطوطات في العالم. والتأليف قمة الإبداع بعد التعود على الترجمة والتحقيق. لم يترجم الأستاذ من التراث الغربي. فلم تكن هناك حاجة إليه. كان الجيل الأول من الباحثين على دراية باللغات الأجنبية. فظهرت الحاجة إلى الترجمة. كان الغرب وقتئذ هو الاستشراق وليس الاستغراب. وكانت الترجمة عن كتابات المستشرقين لمعرفة أنفسنا وليس عن الكتاب الغربيين لمعرفة الآخر. كان الفلاسفة الغربيون بيننا منذ نشأة الجامعة المصرية، يدرسون بلغاتهم الأصلية. فلم تكن هناك حاجة إلى نقل تراث الغائبين، كما هو الحال الآن، وليس كما هو الحال بازدياد التغريب واللهث وراء الآخر لترجمته ومعرفة تراثه. لم تكن ظاهرة التغريب قد بدأت بعد - أي الالتجاء إلى الغرب كمصدر للعلم. كان التوجه نحو الذات لمعرفة تراثها خاصة في أتون الحركة الوطنية، ثورة ١٩١٩ ودستور ١٩٢٣. وكان الاستشراق وقتئذ في أوجه في نهاية القرن الماضي وبدايات هذا القرن. والعالم العربي والإسلامي واقع تحت الاحتلال. فكان المستشرقون يزورون مستعمرات إمبراطورياتهم للتعرف عليها، لغة وتاريخًا وثقافة ودينًا وفنًا. كانوا باشوات الثقافة وعلى صلة وثيقة بباشوات الاقطاع والرأسمالية الناهضة، وليس كما هو الحال الآن، ضعف الدولة الوطنية وانعكاس ذلك على الجامعات ومراكز الأبحاث وتكوين العلماء.

ترجم العالم الجليل أربعة مؤلفات استشراقية : الأول، دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام. وقد طبع خمس مرات. والثاني بينيس : مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود ومعه فلسفة محمد بن زكريا الرازي. والثالث آدم متر : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام. والرابع فلهاوزن : تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدول الأموية^(١). وكانت معظم الترجمات عن الألمانية، لغة العالم الأول حيث

(١) أ. دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام، الطبعة الأولى ١٩٣٨، الطبعة الخامسة، مكتبة النهضة المصرية.

ب - بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود ومعه فلسفة محمد بن زكريا الرازي. نقله عن الألمانية محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٦.

ج - آدم متر : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، الطبعة الأولى ١٩٤٠، الطبعة الثانية ١٩٤٧.

درس بسويسرا وأقام بها. وبالإضافة إلى الألمانية كان يعرف الفرنسية والانجليزية والإيطالية والأسبانية أي أمهات اللغات الأوروبية. وكان يعرف أيضا عديدا من اللغات الشرقية: الفارسية، والأردية، والتركية. فتعادل جناحا العالم الإسلامي فيه، بين الغرب والشرق.

ويمكن عرض الترجمات الأربع كلها في منطق واحد يحكمها. فليست الترجمة مجرد نقل للنص من لغة إلى لغة أخرى بل إعادة قراءة له، وتصحيح لأخطائه التاريخية بالرغم من دقة المستشرقين وكثرة إستعمالهم للمنهج التاريخي. كما أنها تعيد تصحيح الأحكام العلمية وفهم النصوص كاشفة بذلك عن غياب الموضوعية وتغلغل الهوى والتعصب في كثير من الدراسات الاستشرافية. وقد تصل التعليقات والهوامش أحيانا إلى أن تكون نصا موازيا يمثل نصف الكتاب، وتكون كتابا مستقلا في الموضوع. الترجمة بعد التصحيح تأليف غير مباشر، عن طريق ابتلاع النص الاستشراقي واحتوائه ووضعها في إطاره العلمي والحضاري الصحيح. الترجمة تأليف جديد، إعادة إنتاج للنص المترجم بما يلحق به من إضافات وتعليقات ومراجع مسهبة وشروح طويلة من أجل تأصيل الموضوع حتى نعرف تراثنا الذي نجهله، وبعد أن بدأ المستشرقون في التعرف عليه تحقيقا لقصد حضارتهم ووافقوها. ومع ذلك قد يقضى هذا العرض الجامع للغة الترجمة عند الأستاذ الجليل على خصوصية كل عمل، ظروفه وفنه. لذلك كان من الأفضل عرض كل من الأعمال الأربعة على حدة حتى ولو ظهرت العناصر المشتركة فيها مع بعض التكرار الخاص بمنطق الترجمة.

وتبدأ الترجمة لكتاب دي بور "تاريخ الفلسفة في الإسلام" بمقدمة لها تضعها في إطارها، وتبين قصدها. وتبدأ المقدمة بالبسملة والحمدلة معلنة عن إطارها الإسلامي، وأن القصد من الترجمة هو معرفة التراث الإسلامي الذي يعبر عن إيمان المسلمين وفهم الحضارة له. ويعيد البسملة والحمدلة في مقدمة كل طبعة حتى الطبعة الخامسة.

كما تبين المقدمة ظروف الترجمة والقصد منها. فقد تمت ترجمة "تاريخ الفلسفة في الإسلام" لدى بور نظرا لأهمية دراسة تاريخ الفلسفة في أوروبا وحادثة ذلك في الجامعات المصرية وأهمية ذلك للنهضة العلمية الحديثة في مصر، عن طريق الثقافة الإسلامية ومناهج البحث العلمي الحديث. وترجع أهمية كتاب دي بور إلى أنه كتاب شامل مثل كتاب مونك "أمشاج من الفلسفة العربية واليهودية"

- د. فلهاوزن : تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية، سلسلة الآلف كتاب رقم ١٣٦ بإشراف إدارة الثقافة العامة، وزارة التربية والتعليم، نقله د. أبو ريده، د. حسين مؤنس، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٨

وكتاب كارادي فو "مفكرو الإسلام". وقد ترجم إلى الإنجليزية نظرا لأهميته. وأن الأوان لترجمته إلى اللغة العربية خاصة وأنه لا يوجد حتى الآن كتاب في العربية في مثل هذا الشمول.

وكانت الترجمة تتم بناء على اقتراح من الأساتذة وبمراجعة منهم، "مصطفى عبد الرازق" بل وبالتعهد بالنشر في لجنة التأليف والترجمة والنشر "أحمد أمين"، وبمساعدة المستشرقين "شاخت، كراوس، فرتزماير"، وبغناية المطبعة. كانت الترجمة إذن عملا جماعيا وليس اختيارا عشوائيا من المترجم أو فرضا من دار النشر للتسويق طبقا لقانون العرض والطلب. كانت عملا علميا منذ اختيار النصوص من الأساتذة حتى قراءته من الناس. لذلك يتوجه العالم الجليل بالشكر لهذا الفريق كله إعترافا بجهودهم.

لم تكن الترجمة عملا سهلا أليا تتم في شهور بل كانت عملا مضنيا يأخذ من العمر سنوات عدة. فالموضوع إسلامي، مكتوب بلغة أجنبية من مستشرق تربى في بيئة غير إسلامية، على علم واف بكل المراجع، يركز أكثر مما يسهب، ولا يحيل إلى أماكن النصوص، ولا يشير إلى مصادر أجنبية إلا القليل. ومن هنا كان على المترجم إكمال الناقص، يعيد انتاج النص من عقلية إسلامية تربت في بيئة إسلامية، وعلى علم واف بكل المراجع، ويضيف إليها لإكمالها، ويحيل إلى أماكن النصوص، ويشير إلى مصادر أجنبية في الموضوع من كتابات المستشرقين. وهنا يصبح المترجم مؤلفا ثانيا إن لم يكن هو المؤلف الأول.

وقد تطول بعض التعليقات حتى تصل إلى صفحات بأكملها، وتتحول إلى دراسة مستقلة موازية. يصبح الهامش بديلا عن النص وليس فقط شرحا له وكان النص الأصلي هو التعليق والهامش هو النص الأصلي مثل الهامش عن بولس الفارسي وعن النبوة والأنبياء^(١). ويشعر العالم الجليل أنه قد أطال الشرح فيعتذر عنه^(٢). يشرح قصد المؤلف، ويوضح ما غرضه من النص نظرا لتركيزه. وبعد فهم معناه يبدأ العالم في تصحيح أحكام المستشرق إن كانت قاطعة. ويخفف منها ويجعلها إحتتمالية وفاء بروح العلم. ينقد الأحكام الإجمالية العامة التي تكون في

(١) دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٢٨ - ٣٥ ص ٧١ - ٩٢.

(٢) "وأرجو بعد هذا أن أكون قد بينت حلولا ووجهات نظر مختلفة يستطيع القارئ المتكبر أن يعرف منها حقيقة ما أريد أو يكون منها وجهة نظر صحيحة ترضيه. وكل ما أرجوه هو ألا ينظر نظرة تحليلية لأن التحليل بطبيعته لا يفيد علما وإن كان أحيانا من وسائل المعرفة في مراحلها الأولى. ولا بد وأن اعتذر عن طول التعليق وعما فيه من وثبة صوفية فلسفية ومن تكرار مقصود وتعبير خاص تقتضيه طبيعة المسألة، ولكنه ثمرة تفكير طويل ورغبة في الإجابة عن أسئلة عقول كثيرة متوثبة. فأرجو أن يطول عنده نظر القارئ وحمله وصبره وتكبره، وأن يرلجنى إن شاء وسأجيب لبيان له هذه مهمتى"، المصدر السابق ٩٣.

حاجة إلى تفصيل. ويرفض الأحكام التي لا أساس لها ولا برهان عليها. ويبين جورها وتحيزها. ويعارض الرأي، بالرأى، ويقابل البرهان بالبرهان. ويراجع النتائج التي ينتهي إليها المؤلف، ويعطي نتائج أخرى مخالفة. ويميز بين الأحكام ومناطقها، ويبين ما ينطبق وما لا ينطبق منها. ويبين ظلم بعض الأحكام وتعسفها وخروجها عن الموضوعية والحياد. ويميز بين كثير من أوجه الخلط التي يقع فيها المستشرق. ويركب ما يتركه مجزأ مفصلاً نتيجة للمنهج التحليلي الذي يتبعه المستشرق الذي يغرق في التفاصيل دون القدرة على إيجاد الدلالة. بل وينقد أسلوب التهكم الذي يتبعه المستشرق الذي يغرق في التفاصيل دون القدرة على إيجاد الدلالة. بل وينقد أسلوب التهكم الذي يتبعه المستشرق لأنه يجافى الأسلوب العلمي الرصين.

ويضيف المترجم معلومات عن النص المترجم خاصة بالمذاهب والشخصيات. ويزيد بعض المراجع الضرورية لاستيفاء الموضوع. ويضيف الطبقات، ويفصل الاحالات، ويخرج الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. ويضيف نصوصاً جديدة إما لتدعيم النص المترجم أو لمعارضته بنصوص أصلية أخرى في فقرات مرقمة حتى لا تتوه في الخطاب المتصل^(١). ويزيد مقارنات من مستشرقين آخرين ليعطي كل وجهات النظر في الموضوع. ويقارن بين الأديان، بين الإسلام وغيره من الديانات السابقة عليه. بل ويقارن مع بعض المذاهب الغربية الحديثة التي تشابه بعض وجهات نظر الفلسفة الإسلامية خاصة العقلية منها مثل المعتزلة ولسنج^(٢). ويضيف المتقابلات للمصطلحات العربية في اللاتينية واليونانية واللغات الأوروبية الحديثة. وأخيراً يفصل الفهارس العامة، أسماء الأعلام والمذاهب. ويفصل محتويات الكتاب فقرة فقرة، ويضعها في أبواب وفصول بعد أن تركها المؤلف بلا تفصيل دون إسهاب وتعاليم كما يفعل بعض المستعربين تظاهراً بمعرفة اللغات القديمة والحديثة، وإمعاناً في إبراز النزعة التاريخية العالمية^(٣).

(١) مثل تعليقات ونصوص من القارابي، المصدر السابق ص ٢٢٩ - ٢٣٧ ومن ابن سينا، ص ٢٥٦ - ٢٨٨ ومن الغزالي، ص ٢٢٨ - ٢٣٠ ص ٢٣١ - ٢٣٧ ص ٢٣٨ - ٢٣٩ ص ٢٤١ - ٢٤٣ ص ٢٤٥ - ٢٤٦ ص ٢٤٩ - ٢٥٠ ص ٢٥٣ - ٢٥٤ ص ٢٥٤ - ٢٥٥ ومن ابن باجة ص ٣٧٢ - ٣٧٣ ص ٣٧٣ - ٣٧٤ ومن ابن خلدون ص ٤١١ - ٤١٥.

(٢) المصدر السابق ص ٢٨٨ أنظر أيضاً ترجمتنا لسنج : تربية الجنس البشري وأعمال لاهوتية أخرى، الطبعة الأولى، دار الثقافة، القاهرة ١٩٧٧.

(٣) المصدر السابق ص ٤٢٣ - ٤٣٤.

أما "مذهب الذرة عند المسلمين" لبينيس فقد تعرف عليه العالم الجليل وهو طالب في باريس في ١٩٣٨ . وأعجب بدقته وموضوعه من أجل معرفة التمايز بين الفكر الإسلامي والفكر اليوناني أو الهندي^(١). ويتناول أهم شخصيتين : الرازي الطبيب وناصر خسرو. ولم تنشر الترجمة إلا بعد عودته إلى مصر. فالأستاذ عالم منذ أن كان طالبا، صاحب قضية ومشروع. لم يلتفت إلى زخرف الحياة في باريس بل كانت مصر حاضرة أمامه كما كان الطهطاوي من قبل وهو يترجم "الشرطة" الفرنسية ويكتب "تخليص الأبريز". ونظرا لصعوبة الموضوعات والمصطلحات الفلسفية فقد تجاوز الترجمة الحرفية إلى الترجمة المعنوية كما فعل حنين بن إسحق في مرحلته الثانية من أجل دقة المعنى والتعبير عنه بأسلوب عربي رصين وكأنه تأليف وليس ترجمة^(٢). وقام الأستاذ بشرح المعنى في تعليقاته المستفيضة كالعادة لمساعدة القارئ على الفهم والمقارنة. ويحيل إلى النصوص المترجمة في فقرات أخرى سابقة أو لاحقة تأكيدا على وحدة الفكر، ومما يدل على الاحاطة والعلم الكلي بالموضوع. فالكل سابق على الجزء، والفهم مقدم على النقل^(٣). ويتم تصحيح الأحكام المتضمنة في النص المترجم أو تعديلها أو تخفيفها بحيث تبدو أكثر مطابقة للمادة العلمية. فالتقدم عن الأشعري غير ظاهر لأن لفظ يتفرق لا يدل على فعل إيجابي من ناحية الجزء، ولا يدل على أكثر من معنى الانقسام^(٤). وكثيرا ما يعوز المستشرق الدليل على حكمه لأنه يتبع رواية القدماء دون تدليل عليها. ومن ثم ينقص المستشرق نقد النصوص أولا. وهنا يبدو المترجم أكثر نقدا للنصوص من المؤلف الذي يزعم بأنه ينتمي إلى حضارة نقدية أكثر مما تنتمي إليها المادة العلمية المدروسة. ويقارن المترجم بين نتائج المستشرقين، ويبين إختلافاتها وتناقضها أحيانا^(٥).

ويراجع المترجم النصوص التي يوردها المؤلف في المكتبات العامة في العواصم الأوروبية^(٦). ويترجم كل الهوامش المستفيضة في النص الأصلي، علما بعلم. ولا يضيف عليها إلا ما قد لزم. على عكس "دي بور" الذي خلا نصه تقريبا

(١) بينيس : مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود ومعه فلسفة محمد بن زكريا الرازي، نقله عن الألمانية محمد عبد الهادي أبو ريده، النهضة المصرية، القاهرة ١٩٤٦.

(٢) لم أتقيد هنا بحرفية الترجمة لأبراز وجه الشبه بين النظام والغزالي، المصدر السابق ص ١٦.

(٣) المصدر السابق ص ١٣٧ ص ١٤٢ ص ٢٢١ ص ٥ راجع ملاحظة بينيس على هذا فيما تقدم من الكتاب ص ٩، ص ١٣٥.

(٤) المصدر السابق ص ١٢٩.

(٥) راجع ما يقوله بينيس في كتابه ص ١٤ هامش ٤ "وبعض ما ينكره صاحب هذا المقال لا يمكن تبريره تماما من ناحية النصوص" (المترجم)، المصدر السابق ص ١٤٢.

(٦) "كما استطعت وأنا في باريس مراجعة نصوصه التي لا تحصى في مخطوطاتها الكثيرة التي رجع إليها المؤلف. ولم يكن هذا على الأمر اليسير"، المصدر السابق ص ط.

من الهوامش الأصلية عن مصادره. وأحيانا يكتفى المترجم بالتعليقات المسهبة للمؤلف دون الوقوع في تعاليم عربي على التعاليم الاستشراقية. ولكنه يراجع النص الأصلي، ويعيد دراسته، ويستوضح ما غمض منه^(١). كما أن المترجم يبدو أكثر دقة من المؤلف، ويراجع المفاهيم العربية على ما يقابلها في اليونانية^(٢). ويحيل إلى مراجع إضافية، ويشير إليها سواء الكتب أو المقالات في المجالات العلمية^(٣). كما يحيل إلى المخطوطات، ويراجع ويكشف نسبتها صحيحة أو خاطئة^(٤). فالمترجم يراجع كل شئ في النص المترجم، النص وشواهد. ثم يضيف مراجع جديدة حتى يبدو النص مستوفيا في إحالاته^(٥). بل إن المترجم يضيف نصا جديدا في الموضوع لمستشرق آخر هو بريترل، ويلحقه بالكتاب إستيفاء للموضوع. فالمترجم واسع الاطلاع، ويتحمل مسئولية الكشف العلمي حتى بعد وفاة المؤلف الأول^(٦). يعلق عليه، وينقد قراءاته للنصوص، ويقدم قراءات أخرى أفضل^(٧). وبالرغم من سيادة المنهج التاريخي ومنهج الأثر والتأثر بين الفكر الإسلامي ومذاهب الهند واليونان والحرانيين إلا أن المترجم كان على نفس مستوى التخصص الدقيق للمؤلف إن لم يبرزه في العربية والموضوعية والتخلي عن الهوى وإصدار الأحكام العلمية الدقيقة المطابقة^(٨).

وفي آخر الكتاب يظهر التواضع في الاقتصاد في الفهارس والكشافات التحليلية وليس فقط اختصارا للورق وتخفيفا للتكاليف أثناء الحرب. وعلى الجيل القادم من الطلاب إستئناف الدراسة. فالفلسفة مشروع مشترك. الأستاذ يبدأ، والطالب يستأنف. ودون إدعاء بمعرفة اللغة السنسكريتية يكتب المترجم أسماء الأنبياء والمؤلفين الهند والمراجع الهندية بالحروف الافرنجية على الطريقة

(١) المصدر السابق ص ١٢٣.

(٢) "هذان المعنيان مرتبطان لأن الكون بمعنى الحدوث والوجود لا يكون إلا على نحو من أنحاء معينة هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق. وهذه تسمى عند المتكلمين الأكوان الأربعة. أما موازنة الكون للفظين اليونانيين فهي غير دقيقة"، المصدر السابق ص ١٢٥.

(٣) ظهر هذا المقال ضمن مجموعة Die Antike الألمانية في المجلد الرابع سنة ١٩٢٨ ص ٢٢٦ وما بعدها، المصدر السابق ص ١٤٤.

(٤) "كان محل هذه الآيات بياض في الأصل، وقد عثرت على فصل عنوانه "في بيان النفس" في آخر مخطوط رقم ٦٩٦ بمكتبة الاسكوريال. والغالب أنه كتاب "لغوز الأصغر" لابن مسكويه، وهو حكاية عن مذاهب الحرانيين. ومنه أكتملت هذه الآيات"، المصدر السابق ص ٦٣.

(٥) تتم الإحالة إلى المقالات، المصدر السابق ص ١٦٤ وإلى الانتصار، المصدر السابق ص ١٢.

(٦) "هنا ينتهي كتاب الدكتور بينيس. وقد أشار في أثناء كتابه مرات كثيرة إلى بحث في الجوهر الفرد عند أوائل المتكلمين للعلامة الألماني المرحوم أوتوبريتزل. وقد رأيت إكمالا للنفع أن الحق بهذا الكتاب ترجمة مقال الأستاذ بريترل. وهكذا يكون بين يدي القارئ أحدث ما كتبه المستشرقون في الموضوع"، المصدر السابق ص ١٢ المقال المذكور ص ١٣١ - ١٤٧.

(٧) هنا يقترح بريترل لهذا النص قراءة غير وجيهة، المصدر السابق ص ١٣٤.

(٨) أنظر نقدنا لمناهج المستشرقين في كتابنا "التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم"، المركز العربي للبحث و النشر، القاهرة ١٩٨٠ ص ص ٧٥ - ١٠٨.

الألمانية^(١). ويضيف لوحة تاريخية ترتب أسماء المؤلفين طبقاً لتواريخ حياتهم بتاريخ الميلاد والوفاة الهجرى والميلادى من أجل تربية الوعى التاريخى لتطور الفكر الإسلامى ابتداء من جهم بن صفوان (ت ١٢٨ هـ) وأوائل المعتزلة حتى صدر الدين الشيرازى وشرحه لابن سينا (ت ١٠٥٠)^(٢). ويلحق بالكتاب خاتمة بالمراجع والأبحاث الأجنبية العامة التى تكرت باختصار أو بالعربية فقط^(٣). ولا يضع ثبناً بمؤلفاته فى آخر صفحة من كتبه المترجمة أو المحققة أو المؤلفه كما يفعل الكثير منا بين الترجمة والتحقيق والدراسة، ما طبع وما تحت الطبع، ما نفذ وما لازال بالأسواق، ما نال جائزة وما لم يسمع عنه أحد طلباً للدعاية وحرصاً على التسويق. كان المترجم عفيفاً فى العلم. متواضعاً فى رؤيته لنفسه.

أمّا الكتاب الثالث "الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى أو عصر النهضة فى الإسلام" لآدم متر فإنه كتاب شامل فى الحضارة الإسلامية وليس فقط فى علم بعينه مثل الفلسفة أو الكلام^(٤). واختيار كتاب عن العصر الذهبى أو عصر النهضة الأول فى الإسلام له دلالاته. إذ يكشف عن رغبة عند المترجم فى تأصيل النهضة الحالية. فقد كان من جماعة تنويرية مع أحمد أمين وطه حسين، مركزها لجنة التأليف والترجمة والنشر. وقد تم التعاون فى نشر الكتاب مع بعض الهيئات العربية مثل بيت المغرب الذى نشر كتباً قيمة فى الموضوع^(٥). لم يترجم أصول الفقه أو التصوف ربما لأنهما علمان داخليان يتم فيهما التأليف أكثر من الترجمة، وربما لأن المترجم متكلم فيلسوف بطبعه أكثر منه أصولياً صوفياً فى فكره، وإن كان صوفياً فى مزاجه وتكوينه الأولى. انتدبه أحمد أمين لهذا العمل لما يمتاز به من صبر وطيبة نفس وخدمة للعلم وقدرة على الاتصال بالمصادر الأصلية والسفر إلى مكاتب العالم لمراجعة أصول الكتاب فى مظانه الأولى^(٦). وقد عبر عن ذلك المترجم فى مقدمته للطبعة الأولى بعد أن يبدأ بالبسملة والحمدلة كالعادة من أجل

(١) المصدر السابق ص ط ص ١٦٥.

(٢) المصدر السابق ص ص ١٦٧ - ١٦٩.

(٣) المصدر السابق ص ص ١٦٣ - ١٦٤.

(٤) آدم متر : الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى أو عصر النهضة فى الإسلام : الطبعة الأولى ١٩٤٠ الطبعة الثانية ١٩٤٧.

(٥) المصدر السابق ص ٥.

(٦) وعرفت أن كتابنا هذا يتطلب من مترجمه صبراً من جنس صبر المؤلف.. فتقبل الأستاذ أبو ريدة القيام بهذا الجهد كله بنفس طيبة تحب العلم وتصبر على الجهد وتستلذ العناء فى سبيل علم تنشره أو خير تقدمه. وليس يعلم مقدار ما عانى فى ذلك إلا الله ومن شاهده أثناء ترجمته وبحثه. وكان من حسن حظه وحظ الكتاب وحظ القراء أن أرسل إلى بعثة فى فرنسا فأتاحت له هذه البعثة فرصة طيبة للاطلاع على المصادر فى المكاتب الفرنسية، ومكنت له من أن يسافر إلى برلين، ويتصل بهولندا ليقوم بترجمة هذه المصادر كلها. فله الشكر الجزيل على ما عانى وعلى ما قدم لقراء العربية من خير. وليت المغرب الشكر على ما أنفق وعلى ما توجه إليه من خدمة العلم "من مقدمة أحمد أمين، المصدر السابق ص د.

وضع الترجمة في سياقها الثقافي والحضاري الجديد. والمترجم يعرف المؤلفين الذين يترجم لهم شخصياً. الترجمة إذن علاقة حية بين عالمين، حوار متبادل بين ثقافتين. وهي عمل شاق لأنها نقل نص من ثقافة إلى ثقافة أخرى بل إنتاجه فيها بحيث يصبح أكثر دلالة وأثراً. تهيب المترجم أولاً وعانى منها ثانياً. فهي إعادة تأليف لنص وليست إيجاد نص مواز بحروف عربية تتم في أشهر ثم حساب الأسطر والكلمات لأخذ الأجر ودفع الحساب كما نفعل هذه الأيام.

واختار المترجم نصاً إستراتيجياً متعاطفاً مع الحضارة الإسلامية ليبين عدل بعض المستشرقين وإنصافهم. فقد اختار المؤلف عصر النهضة الإسلامية الأول وقارنه بعصر النهضة الأوروبية اعتماداً على المدرسة التاريخية عند بوركهارت. بل إن التسمية تدل على هذا التشابه "عصر النهضة في الإسلام" وكأننا سبقنا أوروبا بخمسمائة عام، من القرن الحادي عشر حتى القرن السادس عشر^(١). وقد قامت حضارة أوروبا في عصر النهضة على إحياء الحضارة القديمة. واقتربت بميلاد القوميات وتجزؤ الدولة الواحدة، دعامة العصر الوسيط في أوروبا. وقد حدث نفس الشيء في عصر النهضة في الإسلام. العودة إلى الثقافات القديمة وضعف دولة الخلافة واستقلال الأمصار. وقد امتاز المؤلف بالعدل والنزاهة والخلو من التعصب واستبعاد بعض الطباع الشاذة من العرب وإرجاعها إلى ظروف تاريخية، والاعتراف بحسن معاملة العرب لغيرهم بفضل عدالة النظم الإسلامية. كما عقد عدة مقارنات متزنة خالية من المبالغة. وهي سمات يشارك فيها المترجم المؤلف، قرأها المترجم في المؤلف. وجدها في نفسه أولاً وعند غيره ثانياً^(٢). ولا يكتفى المترجم في الطبعة الثانية بأن يعيد الترجمة الأولى وقد انقضى عليها سبع سنوات بل يصححها، ويراجع أصولها العربية بما في ذلك المخطوطات ويصحح بعض أخطائها، ويزيد من تعليقاتها دون إكثار أو تعالم. فإعادة قراءة الترجمة لذة وممتعة، تكريات عناء، يعمل المترجم بقلبه وعقله، ويبغى الكمال. يوسع بعض النصوص، ويبين مناسبتها كي تكون مفهومة للقارئ العربي. ويعبر عن الحاجة إلى وضع فهرس كبير لأسماء الأعلام كاملة. ويوجه رسالة إلى القارئ للاستمرار في تحمل المسؤولية حتى يتم النفع للجميع^(٣).

ويقوم المترجم بتحديث المادة العلمية للمؤلف. فبين النص الأول والترجمة ما يقرب من ثلاثين عاماً (١٩٠٧ - ١٩٤٠)، تغيرت فيها الظروف التاريخية والاجتماعية للعالم الإسلامي، فقد ألغيت الخلافة في ١٩٢٤. وكتب الكتاب قبل

(١) المصدر السابق ص ٥.

(٢) المصدر السابق ص ٥.

(٣) المصدر السابق ص ٥.

١٩١٧، وظهرت الترجمة في طبعتها الأولى في ١٩٤٠، والثانية في ١٩٤٧، وتغير سكان مصر من ١٢ مليوناً في ١٩٠٧ إلى ١٨ مليوناً في ١٩٤٧^(١). وتغيرت معاني الألفاظ بالنسبة إلى العصور. فلفظ الأستاذ اليوم يطلق على المدرس بوجه عام وعلى المتقف أيضاً وإن كان العامة يطلقونه على الشيخ^(٢). كما يقوم بتوضيح قصد المؤلف بالنسبة للمقارنات. فحركة الوحدة الألمانية في القرن التاسع عشر كان غرضها الوحدة. واقتصرت على بعض الألمان دون البعض الذين اعتبروا أجانبا على عكس انقسام الدولة الإسلامية، وينطبق ذلك على القرن التاسع عشر وحده. أما في القرن العشرين فقد ضم هتلر الألمان كلهم على أساس الجنس واللغة مما أدى إلى النازية والحرب. كما يشرح قصد المؤلف فيما يتعلق بتتصيب على أو بقدرة أهل الدين على الثورة والإصلاح الإداري^(٣).

وقد أضاف المترجم حوالى ثلاثة وأربعين تعليقا غير الإضافات التي بين قوسين لإكمال بعض المعلومات عن الطبقات وأسماء الأعلام. تكثر التعليقات في علم الكلام والفلسفة وتقل في غيرهما. وتنقسم هذه التعليقات في مجموعتين: الأولى خاصة بإكمال المعلومات والمراجع. فهناك نقص في المعلومات فيما يتعلق بالمواريث، وأخذ تركة ما لا وارث له لبيت المال. إذ لم يتعرض المؤلف لتركة المسلم الذي يموت ولا يكون له وارث ولا رحم. كما أن الجزية لم تكن تؤخذ من جميع أهل الذمة. وإذا ذكر المؤلف أن الأشعري كان معتزليا طبقا لابن الجوزي فيورد المترجم عبارة ابن الجوزي كاملة، أن الأشعري ظل على مذهب المعتزلة زمانا طويلا "أربعون سنة" وأتى بمقالة خبط بها عقائد الناس^(٤). كما يكمل المترجم معلومات القارئ بالنسبة للتاريخ الروماني الغربي والفرق بين Cujus regio.Cujus religio، واتفاق الأمراء الألمان والامبراطور آخر القرن السادس عشر على أن يكون لكل أمير الحق في أن يفرض على إمارته المذهب الذي يراه. ويكمل المعلومات بإعطاء أمثلة جديدة^(٥). كما يجدد مراجع المؤلف لأن "التمهيد" للباقلاني الذي نشره المترجم لم يكن معروفا للمؤلف وقت كتابة كتابه. ويكمل الناقص منها مثل "مقدمة" ابن خلدون لإكمال ما كتبه المؤلف عن الفقه. ويزيد معلومات عن الطبقات العربية وأجزائه وسنوات نشرها مثل كتاب "التقريب". ويراجع كلام المؤلف بالرجوع إلى مصادره والتحقق منها فعلا. يجد أحيانا ما

(١) المصدر السابق ص ٤٠ ص ٥١.

(٢) المصدر السابق ص ٢٢.

(٣) المصدر السابق ص ٣ ص ٨٧ ص ١٠٨.

(٤) المصدر السابق ص ٤٦ ص ٥١ ص ٢٨٧.

(٥) المصدر السابق ص ٧٩ ص ٢٩٩ ص ٣٠٤.

يورده المؤلف، ويحيل إلى مراجع أخرى، ويشير إلى النص مطبوعاً أو مخطوطاً
ومكان اقتباسه واستبعاد ما ليس في النص^(١).

والثانية خاصة بتصحيح معلومات المؤلف وأحكامه وفهمه وأخطائه، فوزير
التنفيذ لا يباشر الحكم، ولا يقلد العمال، ولا يدير الجيش على عكس وزير
التقويض. كما أن الاشتغال بالفلسفة شمل كثيرين غير الجاحظ والنظام^(٢). كما يتم
تصحيح أحكام المؤلف الخاصة بعلم الكلام، فقد استقل هذا العلم بذاته في القرن
الثالث. وإذا كان المؤلف يرى أن قراءات ابن شنبوذ لا خطر منها فإنها عند
المترجم تحريف للقرآن عن معانيه الظاهرة المنقولة. كما أن إنكار القياس عند
الظاهرية وحدها. كما يعيب المترجم على المؤلف أنه يعتمد على جزء ليقوم عليه
قاعدة في كثير من صفحات كتابه مما يجعله مضطرباً في استنتاجاته^(٣). ويصحح
المترجم فهم المؤلف لكلمة قارورة أنها صندوق، وقراءته لنصوص يسيء تفسيرها
من أجل التعارض بين المعرفة والعلم. كما يصحح أخطاء المؤلف في نسبة الكتب
إلى غير أصحابها عن طريق العودة إلى الأصول العربية. كما يعترض على تدخل
مزاج المؤلف في الأحكام الموضوعية مثل التعبير عن عدم إعجابه بتشبيه الدمع
بالإيقاع الموسيقي^(٤).

والكتاب الرابع والأخير هو "تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى
نهاية الدولة الأموية" لفلهاوزن. وهي ترجمة معنوية غير حرفية للعنوان الألماني
الحرفي "الدولة العربية وسقوطها"^(٥). والمؤلف هو ناقد العهد القديم المشهور،
المفكر المتحرر العقلاني، الناقد العلمي التاريخي للكتب المقدسة والذي انتهى إلى
أن العهد القديم تنقصه الوحدة والانسجام فكرياً وأسلوبياً، ولا ينسب إلى أصحابه.
ليس وحياً بل من صنع الناس. يرجع هنا إلى المصادر العربية دون تعصب، ويقرأ
النصوص القديمة، ويعتمد أيضاً على المراجع البيزنطية والسريانية. يتمسك بروح
العلم، ويلجأ إلى الواقع^(٦). ويقدم المترجم للكتاب بالبسملات والحمدلات كالعادة من
أجل وضع النص في إطار الثقافة الإسلامية. ويستحسن اختيار فترة الحكم الأموي
العربي، فترة نشأة الدولة والتعامل مع الأمم المغلوبة. كما يثني على المؤلف
واعتماده على المراجع العربية، وفهم النصوص فهماً إجمالياً، والتعبير بعبارات

(١) المصدر السابق ص ٢٨١ — ٢٨٢ ص ١٩٣ ص ٢٠٢ ص ٢١٢ ص ٢٥٢ ص ٨٢ ص ١٠٧
ص ١٢٣ ص ٥ ص ٢١٥ ص ٢٤٩ ص ٢٤٨ ص ٣٢٨.

(٢) المصدر السابق ص ٦٩ ص ٢٨٣ - ٢٨٤ ص ٢٨٩.

(٣) المصدر السابق ص ٢٦٦ ص ٢٧٤ ص ٢٩٤ ص ٢٩٤.

(٤) المصدر السابق ص ٢٦٧ ص ١٢٥ ص ١٧٥ ص ٣٤٩.

(٥) Das Arabische Reich und sein Sturz

(٦) المصدر السابق. كلمة عن مؤلف الكتاب ص ص : ح - و.

موجزة دقيقة^(١). والترجمة العربية أفضل من الترجمة الإنجليزية، وأفضل من ترجمة عربية أخرى ظهرت في سوريا عن الإنجليزية. فالترجمة من الأصل الألماني أكثر علمية ودقة من الترجمة عن ترجمة. كما يقوم المترجم بترجمة النصوص اللاتينية واليونانية إلى العربية.

وتتضمن الترجمة حوالى أربعمائة وخمسين تعليقا. وقد يطول التعليق في الهامش حتى يبلغ صفحة بأكملها، مدعما بالنصوص، وكأنه مراجعة وإعادة دراسة لنفس الموضوع^(٢). ويمكن تصنيف تعليقات المترجم إلى مجموعات ثلاث. الأولى إيراد النصوص التي لم يشر إليها المؤلف، وذكر المراجع الاستشراقية التي يعتمد عليها المؤلف، والإحالة إلى باقي مؤلفاته من أجل وحدة الموضوع، وإكمال النص وعدم بتره من أجل صحة الفهم، ووضع أفكار المؤلف في سياقها، وتوسيع الترجمة بإضافة نصوص أخرى مطابقة، وإكمال المعلومات والمراجع بالنصوص أو الاعتراف بعدم وجود نصوص يحال إليها لتدعيم أفكار المؤلف ونقد الروايات القديمة التي يعتمد عليها المؤلف الذي ينتسب إلى حضارة النقد، والمقارنة بين الروايات من أجل دقة الفهم، وتخريج النصوص، وبيان غياب المراجع عند المؤلف. والثانية شرح نص المؤلف مع بعض الزيادة في الأسلوب لتخفيف التركيز، وتحويل الأسلوب العلمي إلى أسلوب أدبي، ومساعدة القارئ في إجلاء الغموض، وبيان ما يقصده، وترجمة النصوص اليونانية واللاتينية. والثالثة تصحيح بعض أحكام المؤلف والتخفيف من أهوائه، وتحويله من الاسراف والمبالغة في الأحكام إلى التوسط والاعتدال. ويشمل التصحيح فهم معانى الكلمات وشرحها، وتقديم موضوعات للقارئ العربي، ومراجعة دقة فهم النصوص، ورفع خلط المؤلف في فهم الروايات، وإكمال النص وعدم ابتساره من أجل تصحيح الفهم، وتصحيح فهمه للوثائق، وتصحيح معلوماته، والتعليق على رأي المؤلف الذي لا دليل عليه، أو إيجاد الأدلة بالنصوص على فكرة يستهجنها المؤلف. وباختصار، المترجم هنا مؤلف ثان بل مؤلف أول، أستاذ يراجع تمرينات التلميذ.

ثالثاً : التحقيقات

وقد قام العالم الجليل بأربعة تحقيقات مازالت نصوصها مقروءة ولا غنى عنها حتى الآن. وهى "رسائل الكندي"، "التمهيد" للباقلاني، "ديوان الأصول" للنيسابورى، و"ثمره الحكمة" لابن الهيثم^(٣). يهدف التحقيق إلى التعرف على

(١) المصدر السابق، كلمة المترجم ص ص : ز - ص.

(٢) إتبعنا هذه الطريقة أسوة بابن رشد فى "تفسير ما بعد الطبيعة" فى ترجمتنا لكتاب لسنج "تربية الجنس البشرى"، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧.

(٣) ١ - الكندي : رسائل الكندي الفلسفية، رسائل الكندي الطبيعية، جزءان، دار الفكر العربى، القاهرة. =

النصوص الأساسية في الفلسفة الإسلامية حتى لا تصدر الأحكام عليها عن هوى أو تعصب أو جهل، طبقاً لمدرسة مصطفى عبد الرزاق أستاذ العالم الجليل في "التمهيد لتاريخ الفلسفة في الإسلام" اعتماداً على النصوص من أجل أن يتعرف الطالب على مادته العلمية الأولى قبل أن يقرأها له مستشرق أو دارس غيره. وكالعادة يعقد المحقق مقدمة طويلة للنص ومؤلفه ومنهج تحقيقه والهدف منه.

وقسم رسائل الكندي إلى جزئين: فلسفية وطبيعية. وقدم لها بمقدمة طويلة عن حياة الكندي ومؤلفاته. كما قدم لكل رسالة يشرحها ويخلصها ويبين أقسامها ويحلل مضمونها. تتضمن كل صفحة من الرسائل حوالي عشرة تعليقات لضبط القراءات وترجيح أفضلها، والعودة إلى الأصول اليونانية، والإحالة إلى المصادر العربية القديمة، وتعريف المفهوم فلسفياً في ذاته وبالإحالة إلى مجموع رسائل الكندي، تفسير الكندي بالكندي، أو وضعه في إطار علم الكلام، وهو الميدان الذي تخرج هذه الرسائل منه وتصب فيه. وبالرغم من نشر بعض رسائل أخرى للكندي متفرقة من علماء وباحثين آخرين إلا أن رسائل الكندي الفلسفية والطبيعية اقترنت باسم العالم الجليل، ولا يكاد يذكر أحدهما إلا ويذكر الآخر^(١).

أما كتاب "التمهيد" للباقلاني فقد عقد له أيضاً مقدمة طويلة تبدأ كالعادة بالبسملة والحمدلة لبيان البيئة الثقافية الإسلامية التي يحقق فيها النص. وتبين أهمية علم الكلام ومؤلفاته في الرد على المخالفين، وموضع "التمهيد" ضمن سلسلة الكتب الكبرى التي تبين تطور علم الكلام، وتبرز المشاكل الأساسية الخلافية فيه. وتعرض المقدمة حياة المؤلف ثم إلحاق ترجمة للباقلاني إضافية من كتاب "ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب الإمام مالك" للقاضي عياض بن موسى اليحصبي السبتي. كما تعرض مذهب الأشعري وتطوره ودور الباقلاني وآراءه فيه. ومكانة "التمهيد" ضمن باقي مؤلفات الباقلاني مثل "الاستشهاد في الرد على أهل الجحد والعناد"، "أصول الفقه"، "إكفار المتأولين"، "مناقب الأئمة". ويعرض المحقق منهجه في التحقيق، إختيار النسخة الأم، أقدم النسخ، وصف باقي النسخ، تحليل ما وجد من تاريخ الباقلاني في الصفحة الأولى، تحليل الصفحة الأخيرة، ملكيتها وخطها وتاريخها، وكيف تم إختيار العنوان، وتقسيم الكتاب وعناوينه،

ب - الباقلاني : التمهيد في الرد على الملحدة والمعتلة والرافضة والخوارج والمعتزلة تأليف الامام أبي بكر عمر بن الطيب بن الباقلاني المتوفى عام ٤٠٣ هـ ضبطه وقدم له وعلق عليه محمود محمد الخضيرى المدير المساعد للبحوث والثقافة الإسلامية بالأزهر الشريف، محمد عبد الهادي أبو ريذة مدرس الفلسفة، كلية الآداب، جامعة فؤاد الأول، دار الفكر العربى، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٧.

(١) نشر العالم الجليل مقدمة رسائل الكندي الفلسفية في طبعة مستقلة بعنوان "الكندي وفلسفته" دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٥٠، ومهدى "إلى روح أستاذى المحبوب طيب الذكر الأستاذ الأكبر المغفور له التبحر مصطفى عبد الرزاق".

ووضعها بين مضلعين ثم وضع فهرس للكتاب، أبواباً وفصولاً متسقة، ووضع احتمال وجود خرم في المخطوط نظراً لغياب نص في "التعديل والتجوير" كما أعلن الباقلاني في المقدمة، وأخيراً بعض الملاحظات والتعليقات على النص^(١). وتدل التعليقات في الهوامش على تحقيق هذا المنهج بذكر الخلافات بين المخطوطات، والقراءات المختلفة، وتصحيح اللغة، ووضع هوامش المخطوط في هوامش التحقيق، وتصحيح النص طبقاً للمعنى، وتصحيحها طبقاً لنصوص الباقلاني عن اللاحقين مثل ابن القيم وابن تيمية، وتخريج الآيات. كما تشمل التعليقات شرح معاني الألفاظ وبيان مقصودها مثل الطينة أي الهيولي، والتعريف بالفرق المسيحية ونصوصها، وشكر الأبوين قنواي ودي بوركلي على مساعدتهما في ذلك.

والنص الثالث هو "ديوان الأصول" للنيسابوري من تراث المعتزلة في التوحيد. وتبدأ مقدمة المحقق بالبسملات كالعادة، وكيف عثر على المخطوط في المكتبة المتوكلية بصنعاء، وضبط النص نحواً وهجاء دون تكلف أو فضول، وتقسيم النص إلى فقرات مرقمة، وتصحيح المخطوط على مخطوطات إعرالية أخرى مع الصبر في القراءة والفهم نظراً لدقة المسائل وأهمية الموضوع^(٢). وتنتهي المقدمة بالدعوة للنفع بالعلم وبشكر المتعاونين عامة وخاصة^(٣). وقد استطاع المحقق أن يحل أهم مشكلتين في هذا النص : الأولى من هو مؤلفه؟ والثانية: كيف يمكن إكمال الخرم في أوله؟ وقد انتهى إلى التعرف على شخصية مؤلفه بعد وضع عدة فروض أخرى مثل الشيخ أبي علي بن خلاد ثم تركه لأنه من الطبقة العاشرة، ثم التحق من صدق الفرض الأول نظراً للتشابه بين كتاب "المسائل" لأبي رشيد النيسابوري وكتاب "ديوان الأصول" في العبارات والتقسيمات والتعريفات والأفكار والأدلة، وبالإضافة إلى مقارنة فصلين من كل من الكتابين مما يؤكد أن التشابه بينهما ليس مصادفة بل من تأليف شخص واحد. ويذكر نصوصاً أخرى من كتابات معاصريه لإثبات نوعية كتابات المدرسة، دليلاً خارجياً بالإضافة إلى الدليل الداخلي. والمشكلة الثانية إكمال الجزء المفقود. فبعد إثبات المؤلف بدأ التركيز على النص نفسه وتحليله أسلوبياً ومضمونياً اعتماداً على طبقات المعتزلة خاصة الطبقة الثانية عشرة. فالمخطوط مخروم من أوله ومن آخره، وأكماله المحقق إجتهداً، بالقدرة على إكمال النص الغائب بمعرفة روح النص الحاضر. تفحص المحقق شخصية

(١) المصدر السابق ص ١ - ٣١.

(٢) النيسابوري : ديوان الأصول ، المقدمة ص ٥٠ - ٧٢.

(٣) يخص بالذكر الانسة هـ . ع كشمك. "وقد لارمتني في أثناء هذا التلخيص وتحقيق بعض النقط المتعلقة بالمؤلف روحاً نقية طاهرة تحب الله وتحب المعرفة به وبأصول دينه. وقد أتانا الله فؤاداً زكياً، وكثيراً ما قرأنا معاً مواضع من المخطوطات. وقد كانت مناقشتها في المشكلات بقصد الفهم والمعرفة التدقيق في تحرير الفكرة خير عون لي على بيان هذه الآراء نورها الله بأنوار المعرفة به، وجعل من عقلها سراجاً ينير عقول طالب المعرفة بالله"، المصدر السابق ص ٦٤٢.

المؤلف وتبنى أسلوبه وفكره وأكمل نصه بدلا عنه. المعنى يخلق النص اعتمادا على روح المدرسة. وهذا يدل على إمكانية التأليف الجماعي لبعض النصوص وكيفية الانتقال لنصوص أخرى^(١). ويشرك المحقق القارئ في الحكم وتنوq النصين الأصلي والتكميلي، التاريخي والابداعي^(٢).

والنص الرابع "مقالة في ثمرة الحكمة" لابن الهيثم إختار له المحقق العنوان من بين المخطوطات، وتيقن من نسبته إليه بعد دراسة الأسلوب. وبعد البسملة والحمدلة كالعادة يفصل المحقق النص، ويضع لكل فقرة عنوانا بين قوسين. وكان النص هذه المرة في الرياضيات والعلوم لملء الفجوة في هذا الفرع في ثقافتنا المعاصرة. ويقارنه مع غيره من النصوص المشابهة في تاريخ العلوم سواء عند ابن الهيثم أو عند غيره. وتضم المقدمة أيضا نبذة عن حياة ابن الهيثم ومؤلفاته وتحيل إلى الأدبيات خاصة كتاب مصطفى نظيف. وتنتهي المقدمة بمحاولة لوضع أسس للمنهج التجريبي، وتتبع مراحل منذ جابر بن حيان حتى ابن سينا، وكيف أعاد ابن الهيثم صياغته كنقد للمعرفة العلمية ثم وضع قواعده عند ابن الهيثم حتى يصير منهجا محكما. ولا ينسى المحقق الحديث عن ابن الهيثم ووضعه في إطار عصره، فالبحث الاجتماعي التاريخي هو أساس البحث الفلسفي في إحدى مراحل.

وهناك مجموعة أخرى من النصوص بعنوان "تصوص فلسفية وعربية" إختارها العالم الجليل وعلق عليها لاستعمالها في دروسه الجامعية أسوة بأستاذه الشيخ مصطفى في "التمهيد"، ومواجهة الطالب بالنص وتخفيف عبء المجلدات القديمة المتعددة الأجزاء عنه بدلا من تأليف الكتب المقررة المعادة كما نفعل هذه الأيام^(٣). وتعنى "عربية" هنا أنها مكتوبة بلغة عربية ومضمونها "إسلامية". وتبدأ

(١) "قائى قد عملت على ملء الفجوة الأولى بذكر نصوص في نقط جوهرية يجد فيها القارئ من حيث الفكرة ما يقوم مقام المخروم من أول الكتاب. وعملت على ملء الفجوة الثانية بتكملة تستند إلى تحليل النصوص، وتقوم من حيث الموضوع مقام القسم المفقود من آخره. وكل ذلك كان أخذا عن مراجع مخطوطة معاصرة لمفكرين ينتمون إلى مدرسة القاضي عبد الجبار التي لا أشك أن مؤلف كتابنا أيضا كان ينتمى إليها"، المصدر السابق ص ٣، "حاولت بكل ما تقدم من تلخيص بقية المسائل المتعلقة بالتوحيد وبيان صورها وأدلتها أن أملاً للفجوة الموجودة في مخطوطنا حتى يجد فيه القارئ والباحث بيان أصل التوحيد عند المعتزلة بمقدماته ومسائله والمشكلات التي كانت موضوع بحث بين المعتزلة وخصومهم من المسلمين وغير المسلمين مع توخى ذكر النصوص المميزة للمذاهب ما أمكن ومع شئ قليل من التحليل والنقد. هذا وقد عمدت إلى الاستفادة من شرح الفرزادى خاصة أنى وجدت أن روح مخطوطنا أقرب ما تكون إليه وإن كانت روح تلاميذ القاضي عبد الجبار من حيث الأفكار والعبارات وطريقة الإثبات في الجملة روحا واحدة"، المصدر السابق ص ٦٤١ (النص ص ١-٥٧٠ والتكملة ص ٥٧١ - ٦٤٢).

(٢) نصوص فلسفية عربية إختارها وعلق عليها د. محمد عبد الهادى أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٥.

(٣) المصدر السابق ص ص ١٦-٤٥.

المقدمة العامة لهذه النصوص كالعادة بالبسملات والحمدلات، وتبين أهمية تنوع النصوص. ويعطى أربعة نماذج منها : القرآن، والكلام، والفلسفة، وابن خلدون. فمن القرآن يختار عدة آيات كباعث على النظر لبيان أثره في العلم والفلسفة، والتوجه نحو الأمور المحسوسة، والبحث عن الحكمة، وترك التقليد، وأهمية البحث من أجل الوصول إلى اليقين. يشرح الآيات، مقاصدها وأهدافها، ويحيل إلى الفلسفات الناجمة عنها، ويقارنها مع الآيات الأخرى المشابهة لها، ويبين مناسبات كل آية، ويكشف عن الأدلة العقلية المتضمنة في كل آية مع بيان كلى لدلالات الآيات. ويضيف عدة شروح وتعليقات في الهامش للآيات مبينا كيف كانت مصدرا للعلوم الكلامية والفلسفية والصوفية^(١).

ومن الكلام يختار عدة نصوص عن أساس الخلاف، والأصول والفروع وأهل السنة والمعتزلة من "الملل والنحل" للشهرستاني، وباب الكلام في وجود الصانع وصفاته من "اللمع" للأشعري، وباب القول في حدوث العالم من "الارشاد" للجويني ونصا آخر من "البدأ والتاريخ" للبلخي. ويعقد لكل نص مقدمة وتعليقا وخاتمة وتقسима للموضوع، ويشرح النص، لفظه، ومقاصده. ويضع الموضوع في إطاره التاريخي وشرح الفرق الإسلامية بوجه عام. ويتحدث عن المؤلفين، ويبين كيفية استخراج الدليل من الآية مع مقارنة مع غيرهم من المتكلمين أو الفلاسفة مع نصوص قرآنية أخرى مما يبين وحدة النص داخل علمه وفي إطار حضارته^(٢).

ومن الفلسفة يختار نصا من "فصل المقال" لابن رشد وآخر من "الكشف عن مناهج الأدلة" له أيضا، ونصا من "الفلسفة الأولى" للكندي، وآخر من "سجود الجرم الأقصى" له أيضا، ونصا من "الجمع بين رأيي الحكيمين" للفارابي وآخر من "ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة" وآخر من "قصص الحكم"، ونصا من "تسع رسائل في الحكمة والطبيعات" لابن سينا، وآخر من "الإشارات والتنبيهات" ونصا من "مقدمة" ابن خلدون في التصوف. وقبل كل نص يتحدث عن الفيلسوف ويقارنه بغيره من الفلاسفة. ويبرز الآيات التي يستخدمها، ويستخرج أدلتها، ويشرح ألفاظ الفيلسوف وأسلوبه، ويضعه في إطار الفكر الفلسفي كله. وإن كثرت التعليقات في النصوص الأولى فإنها تقل في النصوص الأخيرة.

رابعاً : المؤلفات

تأليف العالم الجليل قليل لأنه عالم مدقق يظهر علمه في الترجمة والتحقيق. وعندما يفكر بروح العالم أكثر منه بروح الفيلسوف، فلا يفكر إلا كعالم مما يجعله مقلا في الكتابة والصياغة وليس كالأديب أو الفيلسوف الحر الذي يعبر عما يشعر به بصرف النظر عن الصياغة والدقة العلمية. وكله في علم الكلام باستثناء رسالته

(١) المصدر السابق ص ١-١٦

(٢) المصدر السابق ص ٤٦-٩٨.

للدكتوراه بالألمانية التي قدمها إلى جامعة بازال في سويسرا عام ١٩٤٥ بعنوان "الغزالي ونقده للفلسفة اليونانية".

وعلم الكلام هو الإبداع الإسلامي الأول الذي نشأ فيه الفكر الإسلامي قبل الفلسفة. نشأ علم الكلام بعنصر داخلي محض، الأصول الإسلامية والواقع الاجتماعي السياسي الداخلي. في حين نشأت الفلسفة من اجتماع عنصرين، داخلي وخارجي، والخارجي هو الفلسفة اليونانية بعد ترجمتها في القرن الثاني. وكما كان الغالب على الترجمة والتحقيق علم الكلام فإن الغالب على التأليف أيضا هو علم الكلام. وعلم الكلام هنا بالمعنى الشامل الذي يشمل الطبيعيات وبالتالي التفكير العلمي والجدل مع الفرق الأخرى. وهو ما أصبح عند العالم الجليل الحوار بين الحضارات. واهتماماته الفلسفية إما في بدايات الفلسفة عند الكندي أو في نهايتها عند الغزالي. يمثل الكندي أولى مراحل الإبداع الفكري الفلسفي. ويمثل مرحلة الانتقال من الكلام إلى الفلسفة. فقد كان متكلماً فيلسوفاً في نفس الوقت، يجمع بين الكلام والفلسفة بروح العلم. فالعالم الجليل ولوع بالبدايات قبل النهايات، بالنشأة قبل التكوين. إختار بزوغ الفلسفة من الاعتزال قبل سيطرة الأشاعرة. كان الأشعري معترلياً قبل أن يتحول إلى الأشعري أشعرياً، إثبات العقائد بالعقل وإثبات العقل بالعقائد قبل إثبات العقائد بالسلطة وإثبات السلطة بالعقائد. جمع بين الفلسفة والعلم مثل المعتزلة كالنظام، والفلاسفة كالكندي. فالفلسفة والدين والعلم نظام واحد. الفلسفة تبدأ وتؤسس، والإيمان يؤكد ويستوثق، والعلم يبرهن ويثبت.

مؤلفاته المنشورة بعنايته ومعرفته إثنان وهما رسالته للماجستير "إبراهيم بن سيار النظام" بالعربية ١٩٣٩ ورسالته للدكتوراه بالألمانية "الغزالي ونقده للفلسفة اليونانية" ١٩٤٥. ولم يكتب سواها طيلة حياته إلا مؤخراً، مجموعة من المقالات بعنوان "أمهات المسائل في الفكر الإسلامي نشرت في جريدة "القبس" الكويتية في ست عشرة حلقة من ١٩٨٩/١٠/٦ حتى ١٩٩٠/١/١٩ بمعرفته وعنايته، وكتاباً نشر بعد وفاته وعلى غير علم منه بعنوان "مضمون القرآن الكريم في قضايا الإيمان والنبوة والأخلاق والكون"، نشرته مؤسسة الكويت للتقدم العلمي ١٩٩٢. وكانت في الأصل مقدمة كتبها العالم الجليل لمشروع قاموس القرآن الكريم بتوجيه من حضرة صاحب السمو أمير البلاد الشيخ جابر الأحمد الصباح أحد مستشاري المشروع". هذا بالإضافة إلى عدة دراسات ألقاها في عديد من المؤتمرات العلمية نعرف منها عشرة في حاجة إلى نشر منفصل أو متصل في كتاب مستقل^(١). ولما

(١) نذكر منها ما ألقى في مؤتمرات عدة :

١ الاسلام وتحريم الاتسان ، الجزائر ١٩٧٩.

٢ التوحيد في الاسلام وشروطه مظاهره الاجتماعية، فينا، الملتقى الاسلامي المسيحي ١٩٨١.

كنا لم نطلع على رسالته للدكتوراه ولا علي معظم الدراسات المنفصلة فإن تحليل مؤلفاته سيقصر على رسالته عن "النظام" و"مضمون القرآن الكريم" و"أمهات المسائل في الفكر الإسلامي".

لقد بدأ التأليف برسالة الماجستير "إبراهيم بن سيار النظام وأراؤه الكلامية والفلسفية" عام ١٩٣٨ ونشر لأول مرة في ١٩٤٦ بفضل لجنة التأليف والترجمة والنشر. وتبدأ الدراسة بحياة المفكر وثقافته وموضوعاته والاتجاهات الغالبة على تفكيره ومكانته بين أقرانه وموضعه من العلوم ثم مميزاته الشخصية ومؤلفاته. وهي دراسة تمهيدية عن المؤلف، حياته وأعماله وعصره. ثم يستعرض آراءه في الله والإنسان والطبيعة ثم في الأخلاق والسياسة مع خاتمة حول أثر النظام في الفكر الإسلامي اللاحق. وهي دراسة نمطية تقليدية تمتاز بالبساطة والوضوح والدقة العلمية والشمول والعمق. تعتمد على المراجع الأصلية القديمة وعلى المصادر الغربية الحديثة.

ويمثل النظام مرحلة تحول في الفكر الإسلامي من الكلام إلى الفلسفة، ومن المعرفة الجزئية إلى المعرفة الشاملة، من الداخل فقط كما هو الحال في علم الكلام إلى الداخل والخارج كما هو الحال في الفلسفة، من التبرير إلى النقد، ومن الإيمان إلى الشك، ومن الفلسفة إلى العلم، ومن العقل إلى التجربة، ومن المثالية إلى المادية، ومن الإلهيات إلى الطبيعيات، ومن التبعية للآخر إلى نقد الآخر (الثوية، المنانية، الجبرية، الدهرية، الديصانية، جالينوس، أنبازوقليس)، ومن السطح إلى العمق. يمثل النظام إذن التحول من القديم إلى الجديد لدرجة القطيعة بين الاثنين أحياناً بسبب النقلة النوعية للفكر الإسلامي من منهج ديني إلى منهج علمي، ومن رؤية دينية إلى تصور علمي. لذلك أنكر الجزء الذي لا يتجزأ لأنه من عمل الوهم. النظام من أصحاب الثقافتين، ثقافة الأنا وثقافة الآخر، الثقافة الإسلامية والثقافة

٣- إمكانيات الإبداع العلمي والفلسفي بفضل المراجعة والتطوير لموضوع البحث والمنهج، الكويت ١٩٨١.

٤- الصحة الدينية والنفسية في الإسلام، كراتشي ١٩٨١.

٥- الحضارة الإسلامية: أسسها الدينية ومميزاتها ومكانها بين الحضارات العالمية، قطر ١٩٨٠.

٦- نظرة القرآن لمكانة الإنسان في الكون ولحقوقه ١٩٨٢.

٧- تجديد المنهج العلمي وتقديم المعرفة العلمية على أيدي علماء الإسلام، إنجازات الماضي وإمكانيات المستقبل، باكستان ١٩٨٤.

٨- الفكر الفلسفي الإسلامي، مكانه التاريخي، ميادينه الكبرى ومميزاتها، الكويت ١٩٨٢.

٩- الأساس الصحيح المشترك لاتجاهات التصوف الإسلامي والفرق بين الصوفية وغيرهم، الجزائر ١٩٨٧.

١٠- تحديد الحضارة المعاصرة بحسب ما تقتضيه حقيقة الإنسان ومعنى حياته ومصيره في حوار وتعاون بين الشرق والغرب وتطلعات لنظام عالمي جديد في القرن الحادي والعشرين، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الأول، السنة الأولى، يونيو ١٩٩٢.

اليونانية مثل الكندي. كما أن العالم الجليل من أصحاب الثقافتين الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية، فالشبيه بالشبيه يقرن.

ويقوم منهج التأليف عند العالم الجليل على عدة خطوات يمكن إيجازها في الآتي :

١- الاعتماد على النصوص الأولى المطبوعة أو المخطوطة أو المتناثرة في كتب الفرق والتاريخ^(١).

٢- جمع كل الدراسات التي تمت من قبل عن الموضوع الشرقية أو الغربية، العربية أو الاستشراقية.

٣- إعادة بناء المذهب من خلال النصوص المتفرقة بعد نقدها وترتيبها من أجل إيجاد وحدة النسق^(٢).

٤- رفض نظريات الأثر والتأثر التي تهدف إلى تفرغ الحضارة الإسلامية من مضمونها بإرجاعها إلى مصادر خارجية^(٣).

٥- التفسير الداخلي بالرد إلى الأصول الأولى عكس دراسات المستشرقين التي تفرغ الظاهرة من مضمونها، وترجعها إلى مصادر خارجية إنكاراً للإبداع الذاتي للحضارة الإسلامية، اعتماداً على شرح الكتاب بنفسه. وهذا لا ينفي تطورها التاريخي^(٤).

٦- التاريخية، دون إخراج النص من سياقه وبالتالي إثارة التحليل العلمي على الوصف الإيديولوجي المعادي أو المتعاطف^(٥).

٧- الاعتزاز بوسائل البحث العلمي. فإن دقة البحث مشروطة بدقة هذه الوسائل^(٦).

(١) "وقد اعتمدت فيه على كل ما استطعت الوصول إليه من مراجع مطبوعة أو مخطوطة في مصر وفي بعض بلدان أوروبا. كما أنني جعلته مستوفياً لأبحاث المستشرقين الأوروبيين في الموضوع"، محمد عبد الهادي أبو ريدة : إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٤٦ ص د.

(٢) "ونظراً لأنه لم يصل إلينا للنظام ولا لغيره من شيوخ المعتزلة المتقدمين مؤلفات يمكن الاعتماد عليها فإنه لا بد للباحث من تلمس النصوص في مختلف كتب علم الكلام وفيما صنفه مؤرخو الفرق الإسلامية. كما لا بد من جمع هذه النصوص ونقدها وترتيب المادة لاستخلاص مذهب النظام وعرضه في صورة موحدة"، المصدر السابق ص ج.

(٣) ولم أتابع المستشرقين فيما جروا عليه من رد آراء المتكلمين إلى مصادر أجنبية يعينونها مع التعسف والمبالغة في بعض الأحيان. فنقلت ذلك استناداً إلى النصوص. وبينت احتمالات أخرى أحياناً، المصدر السابق ص د.

(٤) حاولت أن أربط آراء النظام بأصولها الأولى الإسلامية، وأن أربط بين أقواله وأفسر بعضها ببعض محافظاً على ما أنا مفتتح به من ضرورة مراعاة التطور الطبيعي للفكر الإسلامي من حيث نشأة المشكلات وما قيل فيها من آراء تحت تأثير الأصول الكبرى للإسلام، المصدر السابق ص ج د.

(٥) هذه المحافظة على المعالم الخاصة لآراء المتكلمين على نحو لا يخرجها من التيار العام الذي سلكه، ولا يربط الصعوبة في فهمها أو في تقديرها التقدير الصحيح، المصدر السابق ص د.

٨- المقارنات الداخلية ودراسة الموضوع نفسه وليس فقط عند قائله.

فالمتكلم أو الفيلسوف ما هو إلا مناسبة لدراسة الموضوع عنده وعند غيره مثل دراسة إعجاز القرآن كموضوع مستقل متكامل بمناسبة رأى النظام فيه. ويعتمد منهجه فى تحقيق النصوص التى يعتمد عليها على:

١- وضع القراءة الأصلية فى المتن طبقاً للاجتهاد الشخصى، وعدم استبعاد القراءات الأخرى، تاركاً للاجتهادات الأخرى فرصة إيجاد القراءة البديلة^(١).

٢- التواضع التام فى الفهارس التحليلية بدلاً من الإكثار من أسماء الأعلام والشخصيات والفرق الأماكن والآيات والأحاديث^(٢).

٣- عدم النواح على الأخطاء المطبعية وإدراك ظروف البشر والمجتمعات^(٣).

٤- التحقيق جزء من مشروع عام لنشر النصوص من أجل التعرف على مصادر الحضارة الأولى^(٤).

وقد تميز الأستاذ العالم بالأسلوب الهادئ الرصين بلا إفتعال من مصطلحات المحدثين التى تجعل الخطاب كالطبل الأجوف أو بالون الهواء، ودون الوقوع فى خطاب المتحمسين الذين يجعلون من العلم دعاية، ومن الفكر هوى، ومن العقل انفعالاً. كما تميز بالدقة العلمية التى وجدها عند الكندى فى المصطلح الفلسفى وبداية القواميس، والجرأة على وضع المصطلحات اليونانية فى ألفاظ عربية لأول مرة^(٥). وهو فى نفس الوقت الأسلوب الألبى الرشيق الذى استطاع التعبير عن المعانى الفلسفية بأسلوب ألبى لا يتنازل فيه عن الدقة العلمية. وكان العالم الجليل مثل أسلوبه الهادئ الكريم مؤثراً العزلة والعمل فى صمت دون ضجة أو ضوضاء مثل الكندى أثره الأول. بل إنه لا يتخرج من نكر بعض الصفات التى لا تتفق مع

(٦) "وهذا المجهود الشاق ومهما كانت عناية الباحث شديدة فإن الصورة التى يرسمها لا تبلغ من الدقة والكمال إلا ما تعين عليه ومائل البحث ومادته ولكن هذا لا يعفى الباحثين من البحث"، المصدر السابق ص ج.

(١) "ولم أبلغ فى تصحيح النصوص تاركاً بعض المجال لتفكير القارئ ورأيه الشخصى لأن النصوص مادة مشتركة بينى وبينه"، المصدر السابق ص د.

(٢) "كما أنى اقتصر فى فهرس الاعلام على ماله شأن"، المصدر السابق ص د.

(٣) "ورغم الاجتهاد فى تصحيح الطبع فإن ظروفه لم تمكن من تجنب كل أخطاء التصحيح ولم أغير صورته الأولى إلا فى مواضع قليلة جداً". المصدر السابق ص د.

(٤) "وأرجو أن يكون حلقة طيبة فى سلسلة الأبحاث التى يقوم بها الباحثون الناشئون فى الجامعتين الازهرية والمصرية لدراسة مذاهب المتكلمين"، المصدر السابق ص د.

(٥) الكندى: رسالة فى حدود الأشياء ورسومها، رسائل الكندى الفلسفية ص ١٦٥ - ١٧٩.

كرم النفس مثل البخل كما ذكر الجاحظ في "البخلاء" ، ويحاول تفنيد الروايات في هذا الموضوع دفاعاً عن كرم النفس عنده وعند الكندي^(١).

أما الكتاب الثانى الذى نشر دون معرفته وبعد رحليه بعام فى ١٩٩٢ "مضمون القرآن الكريم فى قضايا الإيمان والنبوة والأخلاق والكون" فإن العالم الجليل تولى عن عمله الرصين الأول ليؤسس علم الكلام الجديد، أى عرض الموضوعات الكلامية القديمة بأسلوب جديد وبثقافة جديدة. العلم والثقافة والتجربة والعقل فى سبيل الإيمان وتدعيم عقائده. وهذا هو الفرق بين حياة العالم الجليل فى سويسرا مع المستشرقين والبحث العلمى الرصين وحياته فى أماكن أخرى. العلم دعامة المجتمع الغربى، بينما الحال ليس كذلك فى مجتمعات تقليدية. صحيح أن هناك بعض البقايا الأولى من روح البحث العلمى وروح التفلسف والنظر فى إطار تواضع العلماء وليس غرور الدعاة وتسلط الخطباء، ولكن ذلك لا يدل على تغير جذرى فى الأفكار الرئيسية التى عمل من أجلها طوال حياته^(٢).

كما أن الدين مرتبط بالحياة العملية. والقرآن كإعجاز فى الأدب والتشريع بديل عن المعجز فى الطبيعة نظراً لثبات قوانينها. وإنه تعليم متدرج مستمر، ونظرة شاملة للكون والإنسان، يوجه التفكير نحو الطبيعة، ويدفع الذهن نحو المعرفة وإرتياد المجهول. الشك يسبق اليقين، والبحث فى الطبيعة يسبق البحث فيما وراء الطبيعة، ومع ذلك فإن فى القرآن الكريم أموراً غيبية مثل السمعيات والنبوات. وهى التى جعلها الأصوليون القدماء من الظنيات التى لا توجد أدلة عقلية عليها. ولا تثبت إلا بالأدلة النقلية على عكس الإلهيات وهى العقليات والتى لا تأتى إلا بعد التأمل فى الكون والطبيعة^(٣). كما تبدو أولوية الإلهيات على الإنسانيات. فالقرآن روح من أمر الله ومن عالم الغيب مع أن له "أسباب النزول" أى أولوية الواقع على الفكر، وبه "الناسخ والمنسوخ" أى أولوية الزمان والتطور والتغير الاجتماعى على الثبات فى الوحي^(٤). والدين من عند الله مع أنه مطلب للبشر.

(١) يصف شخصية الكندي بأنه "كان أرسقراطياً فى حياته وفى تفكيره، لا ينغمس فى العلاقات التى من شأن بعضها أن تروى أحداثه ويظهر أنه فيما عدا صلته بالخلفاء أو بالقليلين من أقرانه المشتغلين بالفلسفة كان مؤثراً للعزلة العلمية والفلسفية يستعيز فيها عن صخب الحياة وعن مجدها البراق بمجد الفكر ولذته"، الكندي وفلسفته ص ١٤.

(٢) وهذا ما يتضح من باقى عنوان الكتاب "مشروع قاموس القرآن الكريم"، مؤسسة الكويت للتقدم العلمى بتوصية من حضرة صاحب السمو أمير البلاد الشيخ جابر الأحمد الصباح أحد مستشارى المشروع.

(٣) أنظر كتابنا "من العقيدة إلى الثورة" المجلد الأول "المقدمات النظرية، الفصل الثالث : نظرية العلم، ثامناً : مباحث الأدلة، مديولى ، القاهرة ١٩٨٨ ص ٣٨٨ - ٤٠٩.

(٤) أنظر دراستنا "الوحي والواقع" دراسة فى أسباب النزول، فى الاسلام والحداثة، دار الساقى، لندن ١٩٩٠ ص ١٢٣ - ١٩٧٥، وأيضاً فى هموم الفكر والوطن ج ١ التراث والعصر والحداثة، دار قباء،

الطبعة ١٩٩٨ ص ١٧ - ٥٦.

والرسالة محمدية مع أنها لا مشخصة مستقلة عن معلنها الاول. والقرآن خطاب إلهي عام مع أنه خطاب الله إلى الانسان، بلغة البشر، ورسالة لهم عن طريق تبليغ واحد منهم. والقدرة الالهية شاملة ومحتوية لأفعال المخلوقات، مع أن الإنسان خالق أفعاله حتى يصح الحساب ويجوز الثواب والعقاب. والأمر الالهى والاذن الالهى، يوقعان الحوادث فى الطبيعة مع أن الطبيعة لها قوانينها الثابتة المستقلة. والمعرفة لها مصادر فوق العادة مع أن مصادر المعرفة الحس وتراكم المحسوسات فى التجارب، والعقل بديهيا أم استدلاليا، والوجدان والمعارف الطبيعية والافكار الفطرية، والأدلة النقلية بشرط اتفاقها مع الحس والعقل والوجدان. أما الإلهام والنور الباطنى على ما يقول الصوفية فليسا مصدرين للمعرفة طبقا لنظرية العلم عند الأصوليين^(١). ليس العقل، قاصرا عن الإدراك ولا هو تابع للنص بل العكس هو الصحيح. العقل أساس النظر، والنظر يفيد العلم. العقل أساس النقل، ومن قدح فى العقل فقد قدح فى النقل^(٢).

والموضوعات الكبرى فى القرآن الكريم ثلاثة أنواع : إما طبيعيات وإما إلهيات وإما إنسانيات، وهى القسمة الرئيسية فى علم الكلام القديم: الطبيعيات والالهيات فى مبحث الجوهر والأعراض وفى نظرية الذات والصفات والأفعال، والانسانيات فى النبوات أى السمعيات. وهى نفس الموضوعات فى علوم الحكمة القديمة: المنطق، أى النظر والعلم، والطبيعيات والالهيات. فالطبيعيات فى علم الكلام الجديد تودى إلى النظر فى الموجودات والعلم بقوانين الطبيعة من أجل إعادة سيطرة الأمة على العالم الذى فقته ولا تفتقده، التفكير فى السموات والأرض وما بينهما. أما الإلهيات أى الاستدلال بالطبيعيات على ما فوق الطبيعة كأدلة على وجود الله فهو موضوع فى علم الكلام القديم كان حيا فى الماضى نظرا للصراع بين الأديان حول التوحيد ودخول المسلمين فى جدل حول وحدانية الله ضد الثنوية والتثليث وحول صفاته وأفعاله ضد قدم العالم والدهرية. وقد تم كسب المعركة وانتصر فيها المتكلمون. ولم يعد أحد يشك فى وحدانية الله وصفاته وأفعاله. فلماذا الاستمرار فيها : الله، وأدلة القرآن على وجود الله، دليل الصنع والإتقان، الدليل

(١) المقدمات النظرية، نفس المصدر ، ثالثا : اقسام العلم ص ص ٢٧٧ - ٢٩٦.

(٢) "وسأجتهد فى عرض بعض ما جاء فى القرآن مستعينا بالله فى فهم آياته بقدر طاقتى. وأحب أن أقصر كلامى على موضوعات محددة أضعها أمام القارئ كى يتعرف على روح كتاب الله ويعرف منهجه، وكيف علم الإنسان من حقائق الوجود والكون، وعرفه بحقيقة ذاته ورسالته فى الأرض وبما لا يحصى من مسائل العلم والمعرفة"، مضمون القرآن الكريم ص ١٧. "ومهما كانت قدرة العقل البشرى قاصرة عن الإمام بما فى القرآن وإدراك حقائق معانيه وإشاراته للمباشرة وما وراءها فإن ذلك لا يعفى المؤمن من الامتثال لأمر الله بالنظر فى كتابه والتعلم منه، وتقديم ما يصل إليه. وبعد ذلك فإن له العذر إن قصر عن اصابة ما أراده الله من كلامه الذى لا يعظم حقائق ودلالاته إلا هو سبحانه وتعالى"، المصدر السابق ص ١٧.

الجدلى المنطقي، تغير الأشياء ودلالته على وجود الله، دليل الاضطراب والافتقار، دليل المراهنة؟ ولماذا إثبات الحقائق المتعالية والعالم نفسه يضيع من بين أيدي المسلمين؟ ولماذا جلعها فوق إدراك البشر ونحن ندعو المسلمين إلى أعمال العقل والنظر؟ وهل مشاكلنا هي الإيمان بالغيب وعالم الجن وعالم الملائكة والإيمان باليوم الآخر، والإيمان بالبعث والحساب والعقاب والإيمان بالقضاء والقدر؟^(١) . أما الإنسانيات فالبعض منها أقرب إلى الفكر الإصلاحى الحديث، وشبيهه "بالجوانية"، الإيمان الفطري، الحق والخير والجمال، السُّنة الالهية فى تغير الدول والحضارات أي التاريخ، أخبار الرسل والأنبياء أي مصادر التاريخ، التأمل الطبيعى طريق إبراهيم، حقوق الانسان، رسالة الانسان .. الخ. فأقصى ما ينتهى إليه علم الكلام الجديد هو الوعي الفردى دون الوعي الاجتماعى. لذلك حضر الجانب الأخلاقى وغاب البعد الاجتماعى والسياسى^(٢).

وتصل قمة علم الكلام الجديد فى حلقات "القبس" الكويتية الست عشرة، أمهات المسائل فى الفكر الإسلامى. وتكون كلها رؤية مثالية حقيقية ودفاعية عن الفكر الإسلامى فى التاريخ، ليس بها أى عيب أو نقص أو مغالاة أو تطرف. ولم تتبع عن واقع اجتماعى أو سياسى خاص ولا تؤثر فيه سلباً أو إيجاباً. يبدو أن الهدف منها رفع الروح المعنوية عند المسلمين المعاصرين خاصة عند شباب المثقفين خاصة العلمانيين، أو الدعوة للإسلام والرد على منتقديه وإثبات أباطيل خصومه، من أن الإسلام ضد العقل والعلم والمدنية على طريقة محمد عبده ورشيد رضا فى السجال مع فرح انطون. وهى على نمط الأفكار الكبرى أو الكتب الكبرى فى سلاسل الغرب الفكرية.

وتتناول الحلقات الست عشرة سبعة موضوعات : الأول العقل والعلم والنظر والفكر أي كل ما يتعلق بنظرية المعرفة أو نظرية العلم فى علم أصول الدين وفى الفلسفة الغربية المعاصرة. فالحلقة الأولى "المدخل والمبررات" تبين أنه لا تحريم للعقول والمواهب التى أثمرت الفكر الإسلامى وشاركت فيه والتطلع لنموذج يحتذى، وأن إشكالية المسلمين لا تكمن من التوفيق بين الدين والعقل بل فى منهج فهم الدين بالعقل. ومن ثم يمثل الاسلام إتجاها عقلانيا فى تاريخ الأديان. وقد قامت الحضارة الإسلامية على هذا العقل، وأنتجت فكراً ونظام حياة. وقد ساعد القرآن على توسيع نطاق التصور للوجود. وبالتالي لا تتفصل حضارة الإسلام عن الدين فى

(١) "من العفيدة إلى الثورة"، المجلد الرابع: النبوة والمعاد، عاشرأ : مضمون الرسالة ، ص ص ٢٥٤ - ٣١٩.

(٢) أنظر دراستنا عن الجوانية "من الوعي الفردى إلى الوعي الاجتماعى"، دراسات اسلامية ص ص ٣٤٧ - ٢٩٢. أنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨١. وأيضاً فى هذا الكتاب ص ص ١٠١-١٤٩.

أسسه ومبادئه وأهدافه وعن العقل أداة الفهم والتصور. لذلك لا يعتبر الإنسان متقفاً إلا بقدر ما يرتبط بتراث أمته الذي أنتجه إعمال العقل. تعنى أمهات الفكر الإسلامى تتبع الأفكار الكبرى فى الفكر الإسلامى حماية للأمة من التصورات المغايرة وإثباتاً لهويتها الثقافية^(١). وفى الحلقة الثانية "الفكر الإسلامى" مقدمات عامة للفكر الإسلامى وأنه لا يمكن فهمه إلا بمعرفة عناصر الفكر القديم والمتوسط والحديث. لقد طبع أسلوب النظر العقلى الفكر الإسلامى فى ميادين كثيرة فى العصور الوسطى ولا يزال. ولا ينفصل هذا الجانب النظرى عن الجانب العملي الذى لم يأخذ حقه فى الدراسة والبحث لذلك لا ينفصل الفكر عن الإيمان، والنظر عن الصبر فى البأساء والضراء. والمقارنة فى عرض الفكر الإسلامى أساسية لتبين قيمته. فقد نشأ متفاعلاً مع الفكر اليونانى والهندي والفارسي فى إثراء متبادل^(٢). وفى الحلقة الثالثة "العلم والمعرفة" تبين تطورهما من داخل الذات الانسانية بعيداً عن الأهواء. وقد كان الدين باعثاً على العلم. كما أن القرآن تعليم مباشر للمسلمين حتى اليوم. وقد نشأ الفكر الإنسانى من العجب أمام الكون والتعجب من ظواهره، بالإضافة إلى حضارات الأمم الأخرى وتجاربها من أجل تفاعل حريين الثقافات، وإيداع مشترك بين الحضارات^(٣). والحقيقة أن هذه الحلقات الثلاث حول العقل والعلم والمعرفة نظرية مجردة، نظرة مثالية خالية من التراث الحى الذى تحول إلى ثقافة شعبية تسيطر على الناس. تعطىهم تصوراتهم للعالم وتمدهم بموجهات للسلوك. تخلص من الواقع الإسلامى لمعرفة بعد المسافة بين المثال والواقع، بين العلم والجهل، بين المعرفة والخرافة، بين العقل والسحر. كما أنها تبدو قراءة غريبة للفكر الإسلامى من خلال تصور الغرب الحديث كما كان الفكر الإسلامى القديم قراءة يونانية له.

والموضوع الثانى "الإنسان" موضوع حلقة واحدة هى الحلقة الرابعة مما يدل على ضعف حضور الإنسان فى تراثنا القديم^(٤). ولكنه فى هذه الحلقة يأتى بعد نظرية العلم وقبل الطبيعيات والالهيات وليس بعدهما كما هو الحال فى علم الكلام القديم وفى علوم الحكمة القديمة. لقد قدم القرآن نظرة كاملة للإنسان وجعله نقطة بداية للفكر والاستدلال. الإنسان موجود فى الأرض وفق رسالة وحكمة وليس بالضرورة كنتيجة تابعة لأصل خارج الأرض لا يمكن البرهنة عليه طبقاً لوسائل المعرفة فى نظرية العلم. فى حين كان وجود الإنسان قبل ذلك نتيجة للخطيئة والعقاب فى اليهودية والمسيحية.

(١) القيس، الحلقة الأولى : المدخل والمبررات ١٠/٦/١٩٨٩.

(٢) القيس، الحلقة الثانية : الفكر الإسلامى ١٠/١٣/١٩٨٩.

(٣) القيس، الحلقة الثالثة : للعلم والمعرفة ١٠/٢٠/١٩٨٩.

(٤) القيس، الحلقة الرابعة : الإنسان ١٠/٢٧/١٩٨٩ أنظر أيضاً دراسة "لماذا غاب مبحث الإنسان فى تراثنا القديم؟" دراسات اسلامية ص ص ٣٩٣ - ٤١٥.

والموضع الثالث "العالم" في الحلقتين الخامسة "العالم نظرة تاريخية" وفي السادسة "العالم في القرآن الكريم". لم يظهر التصور العلمي للعالم عند مفكرى الإسلام إلا مصاحباً للمعرفة بعلوم الأمم وفلسفاتها بعد أن ترجمت إلى العربية، حرصاً على التراكم المعرفى وتواصل الاجتهاد بين البشر. لم يوجد لدى اليونان مفهوم الفاعل المبدع للكون. فالعالم لديهم أزلّى لم يخلقه أحد. وعند المحدثين ليست الأرض مركز الكون بل تابعا متواضعا لغيرها. في حين أن المسلمين نظروا إلى العالم انطلاقاً من أنه صنعة فاعل مطلق القدرة وخالق حكيم، وأن الإنسان هو المؤهل للتفكير في الكون الكبير ليعرف الحكمة من وجوده فيه^(١). لم يترك القرآن شيئاً في العالم إلا تناوله ونبه إليه. وقد انفرد بين كل الكتب السماوية بالكلام عن الكون. والإنسان في القرآن صاحب رسالة حضارية ليحمر الأرض باسم الله. وقد لفت الإسلام الأنظار وأحاسيس النفس في كثير من آيات القرآن إلى الجمال الشامل على الأرض وفي السماء. ويدرك العارفون جمالية الابداع الالهى. كما أن القرآن شجع النظرة الجمالية والادراك الجمالى للحياة. واستعمل الجمال في الاقناع، جمال الطبيعة وجمال الفن، جمال الكون وجمال اللغة والتصوير الفنى^(٢).

والموضوع الرابع "الله" في حلقة واحدة، الحلقة السابعة. فلا يوجد مجتمع إنسانى إلا وفيه إيمان بقوة فوق الطبيعة مدبرة للكون كما يثبت ذلك التاريخ الاجتماعى للإنسان. ووجود الخالق الحكيم هو الأساس لمعنى وجود الكون ووجود الإنسان فيه ومصيره. وقد انطلق الفكر الإسلامى فى إثبات وجود الله من الخلق والتدبير، الاتقان والاحكام ومن وجود الخير والشر. يبنى العقيدة على العلم واستعمال العقل وجعل العقائد كلها مسألة بحث أهمها وجود الله. والذين ينكرون وجود الله يتجاهلون ما يؤدى إليه العقل ويجادلون بلا علم ولا منهج^(٣). وواضح من هذا العرض تقليدية الموضوع، وتقليدية النتيجة، وتقليدية المنهج، أسوة بما قاله قدماء المتكلمين والفلاسفة.

والموضوع الخامس "الدين والوحي" موضوعا الحلقتين الثامنة والتاسعة. ففي الحلقة الثامنة "الدين" هو الدين المنزل من عند الله. ويأتى وحياً فى صورة تعليم ونظام حياة، عقيدة وشريعة، تصوراً ونظاماً، وليس مجرد عقائد وشعائر ومؤسسات. وقد بدأت حقيقة التفكير فى نظام الكون للاستدلال على خالقه على يد ابراهيم مجادلاً قومه. والدين الإسلامى هو المرحلة الأخيرة من الهداية الإلهية التى

(١) النفس، الحلقة الخامسة : "العالم، نظرة تاريخية" ١١/٣. ١٩٨٩.

(٢) النفس، الحلقة السادسة : "العالم فى القرآن الكريم" ١١/١٠. ١٩٨٩.

(٣) النفس، الحلقة السابعة : "وجود الله" ١١/١٨. ١٩٨٩.

بدأت بجهاد إبراهيم ووصلت نهايتها الكبرى في الإسلام معلنا إستقلال العقل في التفكير، والارادة في حرية الاختيار. فالمسلم هو كل من أسلم وجهه لله أي كل من حرر عقله من الوصاية وإرادته من القهر^(١). أما "الوحي" موضوع الحلقة التاسعة فقد سار مع العقل متوازياً ومتحداً عند كل مفكرى الاسلام. ليس سرا أو مناقضا للعقل كما هو الحال في المسيحية (التثليث) أو الاختيار (اليهودية). الوحي هو العلم الذي يأتي من عند خالق الأشياء كلها بواسطة الأنبياء. والانسان هو العاقل الذي يتلقى التعليم الالهي في الإيمان والمعرفة، ويعقل ما يوحى إليه. تعلمه الرسول بالنص، وتعلمناه نحن بالعقل. وقد حدد الوحي الواجبات الكبرى والقيم العليا للإنسان وحياته على الارض^(٢). وهذا عود لموضوع العلم والعقل والمعرفة، مدخل الحلقات كلها. والموضوع السادس "الحق والخير والجمال" موضوع الحلقات العاشرة والحادية عشرة والثانية عشرة. فعند البحث في الوجود والمعرفة تكون القيم كلها مجالات لأبحاث نظرية وآراء ومواقف متنوعة. تثير الأسئلة لكي تحرك تفكير الناس ليقرأوا ويفكروا في أنفسهم وفيما حولهم ويجيبوا عليها. وقد أقر الاسلام القيم العربية الأصيلة ووجهها نحو الرسالة الجديدة لتكون دستوراً لنشر الدعوة. كما أكد القيم الاجتماعية والاقتصادية والأسس التي تقوم عليها كل التصورات للقيم^(٣). والحقيقة أن هذا المبحث غربى محض. جزء من الأسس العام للفلسفة بعد نظرية المعرفة ونظرية الوجود على ما يعطى الطلاب. لم تتم صياغته في تراثنا القديم على هذا النحو، وإذا كان كل بحث متجهاً في الاسلام نحو العمل فكيف يكون البحث في مجال القيم بحثاً نظرياً خالصاً، سؤال وجواب؟ وأين هي الأسس الاقتصادية الاجتماعية للقيم؟

أما الخير فهو فضيلة المسلم الحق لأنه الإيمان والعدل والاحسان وصلة الرحم والحياء. والخير والبر والحكمة كلها مقومات أوردتها القرآن لمعنى واحد. والمعروف من أهم معايير الخير والشر في الفكر الإسلامي لأنه رمز القيمة الانسانية. والجمال قيمة في الوصول إلى الخيرات. والله دلنا على طريق الخير والشر في الفكر الإسلامي لأنه رمز القيمة الانسانية. والجمال قيمة في الوصول إلى الخيرات. والله دلنا على طريق الخير والشر. الفعل يكون خيراً إذا أمر الله به، ويكون شراً إذا نهى الله عنه^(٤). وهنا تبدو القيم الكثيرة مترادفة، والترادف لا وجود له في القرآن. تتداخل المعاني على التبادل ويصبح الخطاب أقرب إلى التكرار كما هو الحال في الوعظ الديني. وهنا يبدو الأستاذ الجليل الذي كان معتزلياً

(١) القبس، الحلقة الثامنة : "الدين" ١٩٨٩/١١/٢٤.

(٢) القبس، الحلقة التاسعة : "الوحي" ١٩٨٩/١٢/١.

(٣) القبس، الحلقة الحادية عشرة : "القيم الكبرى، الحق" ١٩٨٩/١٢/٨.

(٤) القبس، الحلقة الحادية عشرة، "القيم الكبرى، للخير" ١٩٨٩/١٢/١٥.

فى البدائة فى النظام، أشعريا فى النهاءة، ىنكر القىمة فى ذاتها، وىثبت أن الءىر أمر الله والشر نهى له، اننقالا من بازل بسويسرا إلى الكوىت فى الءلىء بعد ءمسىن عاما من ١٩٣٨ إلى ١٩٨٩.

أما الءمال فقد أءمع العلماء والأطباء على أن النظر إلى الصورة الءمىلة ىفرء النفس، وىزىل الوسوس، وىقوى القلب. كما أن هناك نوعاً من المناسبة الءفىة بىن النفس عند ءمىع الكائنات الءىة وىبىن الءمال. والءمال الءسى ىوحى بالءمال النفسى. ىءىل ءمال الوجه إلى ءمال النفس. اءلك كان طلب الءىر عند ءسان الوجه. وقد تىقظ الوعى الإسلامى لاءراك الءمال والاعءاب به. فلا ءرج فى مءبة الءمال. كما ىوحى كلام القرآن عن زىنة الأرض والسماء إلى الانسان أن ىءاكى الطبقىة وىتعلم منها^(١). ولا ىتعرض المتكلم الءدىد إلى موضوع التصىور الفنى فى القرآن كبعد ءمالى للوحى، ءمال الكلمة مع ءمال الطبقىة مع الأثر فى النفس كما ىفعل الأقران فى الفكر الإسلامى الءدىث.

الموضوع السابع والأءىر العلوم الإسلامىة النقلىة والعقلىة القدىمة، الفلسفة والكلام والتصىوف ءون علم أصول الفقه فى الءلقات الثالثة عشرة والرابعة عشرة والءامسة عشرة. لقد استءءم المفكر المسلم العقل فى فهم الءىن فكانت الفلسفة الإسلامىة الءدىة. ثم قام الفكر الإسلامى بىصءىء الفكر القدىم والوسىط فى أمور الألوهىة والانسان. وتناول مفكرو الإسلام المءاهب الءىنىة والفلسفىة القدىمة بالءراسة والنقد لأن القرآن طالبهم بىءئها. لذلك لابد للفكر الإسلامى أن ىظهر فى رسالة ءدىة تتفق مع طبقىة الإسلام للرد على التءرىب، أءء مشاكلك العصر ءىث لم ىستطع المءءئون تمثل الغرب كما استطاع القءماء تمثل الیونان. ثم ىبءأ الفىلسوف الءدىد باستعراض تاریخى لفلسفات الفارابى وابن سىنا وابن رشء وابن الهیثم والغزالى وابن ءلءون ءون مرابعة أو إعاءة بناء أو نقد^(٢). ولا ىءكر الكندى والرازى وابن باءة وابن طفىل وأبو البركات البءءاءى وصءر الءىن الشىرازى. وىءءل ابن الهیثم العالم الطبقىعى الرىاضى، والغزالى الصوفى، وابن ءلءون المؤرخ وفىلسوف التارىء فى زمرة الفلاسفة. وىظل السؤال هو : مع كل هذه العظمة عند القءماء ما سبب التءلف الآن؟ ما أسهل الإءراق فى عظمة القءماء ونسیان أزماى المءءئىن.

كما واءه المفكر المسلم الانءرافات العقىدىة بالرمزىة الءىنىة. واستءءم العقل وسىلة للبرهان فكان علم الكلام. نشأ علم الكلام لاثبات العقائء فى مواءهة الفلسفة لتتكامل رسالة الإسلام. واستعمل المءءزلة العقل، واعتمءوا على أءلته فى تءبئر آیات

(١) العس، الءلقة الثانية عشرة : "القیم الكبرى، الءمال" ١٩٨٩/١٢/٢٢.

(٢) العس، الءلقة الثالثة عشرة : "الفلسفة الإسلامىة" ١٩٨٩/١٢/٢٩.

القرآن وفي مواجهة المخالفين في العقائد. ونظروا إلى الواقع والمقومات التي أخذوها عن العلم الطبيعي في إثبات وجود الله، في حين لم يقبل بعض المسلمين على البحث العقلي وعلى التفلسف لخوفهم من الخطأ في أمور الربوية. وهو التيار الذي ساد بعد ذلك بعد ابن رشد وصدر الدين الشيرازي. ومن ثم فلكي يزدهر الدين من جديد يجب إقامة علم كلام جديد بهم وإرادات حازمة ووضع خطة عامة لأفكار علم الكلام الجديد وفتح مجال واسع لأبحاث علمية لم تدرس بعد الدراسة الكافية^(١). والحقيقة أن ما قيل في علم الكلام هو تكرار لبعض المواقف القديمة من المعتزلة والأشاعرة دون تحليل لما يقابلها من أفكار المعارضة مثل الخوارج والشيعة. كما أنه لم يتم التعرض للقضية الأصولية وهي شرعية علم الكلام أو عدم شرعيته التي اختلف فيها القدماء. لم يطور الأصول الخمسة عند المعتزلة كعناصر مكونة لعلم الكلام الجديد. كما لم يتم أخذ الواقع الحالي كله من احتلال وقهر وفقر وتشرذم وتخلف ولا مبالاة كمادة لعلم الكلام الجديد. النية صادقة وما زال التحقيق بعيدا. وإعلان النوايا شيء، وتأسيس العلوم شيء آخر^(٢).

والتصوف هو علم أعمال القلوب. وتشمل الإيمان والمعرفة واليقين. والتصوف حياة متميزة بذاتها، روح تسرى في كيان الصوفي وتتجلى في حياته. وكان الرسول الصوفي الأول والأكبر، وزهده أعلى درجات الروحانية. فكان قدوة الصحابة والتابعين. غاية الاجتهاد الصوفي الإيمان بحقائق الدين والتمسك بالشرعية وإحسان العبادة، والسالك إلى الله يحتاج إلى علم بكل فضائل الدين والعمل بالشرعية وآدابها. لذلك أدى التصوف دورا كبيرا في المحافظة على الإسلام عند الأمة الإسلامية في ظروف الضعف. وقد جذبت روحانية التصوف عند المسلمين عدداً من مفكري الغرب على مستوى العلماء والباحثين المؤمنين إلى التصوف يجدون فيه تعويضا عن حياتهم المادية^(٣). وحتى الآن لا يوجد نقد للتصوف أو لقيمه السلبية أو أية محاولة لإعادة بنائه كطريق ثوري للجماهير، والطرق الصوفية كأحزاب ثورية للأمة.

والخلاصة أن "أمهات المسائل في الفكر الاسلامي" يغلب عليها طابع التكرار للعلوم القديمة بروح بسيطة وسهلة وموجهة إلى الأمة حالياً، الأمة المثالية التي لا زمان لها ولا مكان، ولا واقع ولا تاريخ. تعتمد على الحجج العقلية قدر اعتمادها على الحجج العقلية. تبدأ بالتراث وليس بالواقع، بالماضي وليس بالحاضر، بالاسلام

(١) القيس، الحلقة الرابعة عشر : "علم الكلام" ١٩٩٠/١/٥.

(٢) أنظر دراستنا "تاريخية علم الكلام" مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الأول، السنة الأولى ١٩٩٢ ص ٦٣ - ٨٨ وأيضاً في هموم الفكر والوطن، ج ١ دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص ٦٩ - ٩٠ وأيضاً محاولتنا لإقامة علم الكلام الجديد في "من العقيدة إلى الثورة (خمس أجزاء) مديوني، القاهرة ١٩٨٨.

(٣) القيس الحلقة الخامسة عشرة، "التصوف" ١٩٩٠/١/١٢.

وليس بالمسلمين. والتراث معطى مثالى. لم يتكون فى واقع ولم يؤثر فيه، ولم يتحول إلى ثقافة شعبية تؤثر فى الناس، تصورات وقيما. كله إيجاب ولا سلب فيه. كله صواب ولا خطأ فيه. يغيب التغير الاجتماعى وهم السياسة أى صراع الناس وأحوال معاشهم. كل علم قديم بناء مثالى، لا يتغير ولم يتطور، ليس له تاريخ. تغلب على الأمهات روح الجامعة والمحاضرة أكثر منها روح الاصلاحى الاجتماعى، روح الفكر أكثر منه روح السياسى. وأحيانا تتغلب على الجامعى روح الداعية، فيتم التخلي عن العلم والبحث إلى الوعظ والارشاد. لم تعتمد فى الثقافات الغربية إلا على المثالية نظرا لحاجتنا إلى الروحانيات وسط الماديات. ولا ندري حاجتنا أم حاجتهم؟

ظل العالم الجليل معتزليا داخل الأشاعرة، أشعريا داخل المعتزلة. أراد الخروج عن الأشعرية السائدة فأحكمها بعقل المعتزلة كي يؤسس أشعرية أكثر اعتزالا، تحسبا للأشعرية دون الوقوع فى غرابة المعتزلة. ويتضح ذلك فى المسائل الأخلاقية والسياسية التى تتطلب الجراءة التى تؤثر فى الناس. لقد عرض مسائل الطفرة والكمون والخلق المستمر فى طبيعيات النظام بلا حرج بل بتعاطف وإعجاب لاتحاد الفكر الدينى بالفكر العلمى، وتحويل الالهيات الى طبيعيات. لم ير غضاضة أن يكون معتزليا فى التوحيد أشعريا فى العدل، يقول بالحسن والقبح العقليين. وأيهما أفضل : إثبات قصور العقل لاثبات النبوة أم إثبات كمال العقل وتأكيد النبوة له؟ فالحق يوافق الحق ويشهد له، لطفا من الله وكرما منه. ربما زاد المعتزلة وجوب العقاب، والله لا يعاقب لأنه رحيم لغير العقلاء. وكفى عقابا لهم جهلهم به. وكفى مثوبة للعقلاء معرفتهم له^(١). كما تراجع الأستاذ عن نقده لمنهج الأثر الخارجى، واستعمله لنقد رأي المعتزلة فى الحسن والقبح العقليين، واعتبره من أثر الثقافات الاجنبية منضما بذلك إلى آراء المستشرقين الذين يرجعون إلى الهند (هورتن). وما العيب فى أن القول بالحسن والقبح العقليين لم يحك عن واصل ولا عن عمرو بن عبيد؟ وهل شيمة المعتزلة تقليد بعضهم البعض؟ وهل واصل وعمرو بن عبيد هما السلطة والعمدة فى الاعتزال أم العقل فى كل عصر؟ وماذا يضير النظام لو كان أول القائلين به؟ ولقد قال به أستاذة العلاف من قبل إن كان

(١) "وهذا رأى القائل إن الإنسان المفكر يستطيع أن يعرف الله، ويعرف الخير والشر بعقله من غير وحى، وأنه يجب عليه ذلك كما يجب عليه العمل به وإن قصر فهو مستوجب للعقوبة، أقول إن هذا رأى يبدو غريبا عن روح الاسلام وعن روح الأديان المنزلة جميعا. وإذا قلنا به لم يصبح للأديان بما تتضمنه من تكاليف ضرورة ولا معنى إلا أن تكون ألقا من الله تعالى كما يقول المعتزلة. ووجه عرابه هذا رأى عن روح الاسلام أنه يناقض الفكرة الأساسية التى تقوم عليها النبوات، وهى أن الإنسان محتاج إلى شريعة بينها له خالقه على السنة الأنبياء ليعمل بمقتضاها (وما كنا معذنين حتى

نعم . سورة ٦، البقرة من ١٦٧ .

من النقل عن السابقين بد^(١). وماذا يضير النظام لو كان هواه مع على، يصوبه في حروبه، وينقد الصحابة، ويرى أن عمر شك في صلح الحديبية، وأن عثمان قد أخطأ في رد الحكم بن أمية طريد الرسول وفي نفى أبي نر صديق الرسول؟

لقد أراد الأستاذ الجليل أن يقول جديداً ولكنه وجد الجديد في القديم، مضمونا وليس أسلوبا. وبصرف النظر عن النتيجة كان مفكرا حرا في ترائه الشفاهي، يرى ضرورة المشاركة والنقاش فيما يكتب وفيما يرى. كان ضعيفا أمام الكلام والتصوف. فكان متكلم صوفيا أكثر منه فيلسوفا أصوليا. لا يكفي لتخليد ذكره تخصيص مدرج باسمه في كلية الآداب - جامعة الزقازيق أو عقد جائزة باسمه في كلية الآداب - جامعة القاهرة أو إصدار كتاب عنه، مثل هذا الكتاب، أو الاشتراك في إحدى المجلات الفلسفية كما تفضلت بذلك ابنته بل لابد من إعادة نشر آثاره، المطبوع منها والمنشور في "القبس"، والتي لم ينشر منها بل التي في المؤتمرات الدولية، وتلك مهمة الأجيال الحالية من تلاميذه ومريديه^(٢).

(١) "ولكن هذا الرأي الغريب، وهو وجوب معرفة الله ومعرفة الخير والشر، وفعل الأول واجتناب الثاني وإن كان مما يعم طائفة المعتزلة كما يقرر الشهرستاني، فلم يحك لنا عن واصل أو عن عمرو بن عبيد مما يدعو إلى الظن بأنه من أثر تطور التفكير الاسلامي واتساع مجال النظر العقلي بتأثير الثقافات الاجنبية"، المصدر السابق ص ١٦٧.

(٢) ولد الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة في العريش بسيينا في ١٩٠٩/١١/٢٤ وتوفي في ١٩٩١/١١/١٠ ووارى جسده الثرى في ١٩٩١/١١/١٣ في مدافن الجامع الاسلامي في جنيف بسويسرا التي عاش فيها طالبا وأحبها ومازالت ابنته (د. نادية) تعيش بالقرب منها ترعى ذكراه. حصل على ليسانس جامعة القاهرة في ١٩٣٤ وعلى الماجستير (النظام) من جامعة القاهرة في ١٩٣٩ وعلى الدكتوراه (الغزالي ونقده للفلسفة اليونانية) من جامعة بازل بسويسرا في ١٩٤٥. درس في قسم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة مدرسا فأستاذًا مساعدا ثم أصبح أستاذًا في قسم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة عين شمس. ثم انتقل إلى الكويت أستاذًا بقسم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة الكويت من ١٩٦٦ - ١٩٧٨ واحداً وعشرين عاما مثل تلك التي قضاها في القاهرة. وكان أستاذًا زائرا بجامعة باريس لفترة قصيرة. وألقى عدة محاضرات عامة في المغرب، وجامعة الامام محمد بن سعود، وفي معاهد ماليزيا وتونس والجزائر. وشارك في عدة مؤتمرات في هولندا وفرنسا والمانيا وايطاليا واسبانيا. تلاميذه في كل مكان. ومؤلفاته مازالت أعلما يهتدى بها. وذكره دائما عاطرة في النفوس.

(٧)

إستراتيجية الاستعمار والتحرير

مراجعة وحوار

جمال حمدان (١٩٢٨-١٩٩٣) (*)

١- حلم الستينيات

عندما كان حلم الستينيات يتحقق في الواقع، وكانت مصر تقود حركة التحرير الوطني في العالم، وكان العالم الثالث منذ باندونج في ١٩٥٥ حتى مؤتمر عدم الانحياز الأول في بلجراد في ١٩٦٤ والثاني في القاهرة في ١٩٦٥ يشق طريقا جديدا لثلاثة أرباع البشرية بين القوتين العظميين، في ذلك الوقت قرأت "إستراتيجية الاستعمار والتحرير" وأنا أعيد بناء روح الأمة بعد هزيمة ١٩٦٧. أدركت الفخ الذي نصب لعبد الناصر : لو حارب مع سوريا لدرء العدوان لانهزم عسكريا ولو لم يحارب معها وتركها تسقط لانهزم عربيا. أدركت أن مصر التي قامت بالثورة في ١٩٥٢، وأمت القناة في ١٩٥٦، ومصرت الشركات الأجنبية في ١٩٥٧، وتوحدت مع سوريا في ١٩٥٨، واختارت الاشتراكية طريقا للتنمية في ١٩٦١، وقاومت الأحلاف العسكرية منذ حلف بغداد في ١٩٥٤ حتى الحلف الإسلامي في ١٩٦٥، وقادت إستراتيجية التحرير في العالم العربي والأفريقي والأسوي أريد لها أن تترك المركز، وأن تصبح هامشا في إستراتيجية الاستعمار الجديد، حلقة جديدة منذ الاستعمار القديم، الفارسي واليوناني والروماني والصليبي حتى الاستعمار الغربي الحديث. قرأت "إستراتيجية الاستعمار والتحرير" في كتاب الهلال بخمسة عشر قرشا عندما كانت الثقافة في متناول الشعب. فأدركت ما يحاط بمصر في حاضرها وفي أعماق التاريخ. فلا وعى سياسى دون وعى تاريخى^(١). وأدركت أن ما أقوم به من مشروع في الفكر للتحرر إبتداء من التراث يقوم به جمال حمدان إبتداء من الجغرافيا. كلاهما وعى بالذات، الفكر أو الموقع، من أجل وعى بالعصر. كلاهما وعى بالعصرية، عبقرية الزمان وعبقرية المكان.

(*) مجلة القاهرة، مايو ١٩٩٣ ص ٥٤ - ٦٢.

(١) د. جمال حمدان : إستراتيجية الاستعمار والتحرير، كتاب الهلال، العدد ٢٠٥ محرم ١٢٨٨ إبريل ١٩٦٨ القاهرة ٣٨٤ صفحة (رئيس مجلس الإدارة أحمد بهاء الدين، ورئيس التحرير كامل زهيرى).
أنظر أيضا دراستنا: دراسة التاريخ والوعى بالتاريخ في : هموم الفكر والوطن ج١ التراث والعصر والحدائق دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص ٣٨٣-٣٩٤

وبعد أن علا الصوت من آلام الهزيمة، وكثر الصراخ عبر مقالات شهرية في المجلات الثقافية في ذلك الوقت : " الفكر المعاصر " و "الكاتب" و "المجلة" داخل مصر، و "الآداب" في بيروت خارج مصر على مدى عامين ١٩٦٨ - ١٩٧٠ جاءتني رسالة شفهية من جمال حمدان عبر أحد الأصدقاء : قل له ألا يكرر نفسه. فتوقفت عن الكتابة عاما بأكمله ١٩٧١. وكنت قد شعرت من قبل بأن المعين بدأ ينضب، وأن البحر كاد يجف. قرأت ماركس الشاب والهيكلين اليساريين الذين شعرت بقربهم مني، استئناف الثورة الفرنسية في ألمانيا على أيدي من فجروا الهيكلية في الدين والسياسة، وقلبوا هيجل رأسا على عقب قبل أن يتهمهم ماركس، يسار اليسار، بالمثالية، العائلة المقدسة: باور، وشترنر، وفيورباخ، أنصار الأيديولوجية الألمانية الذين يودون تحقيق الأهداف الوطنية في ألمانيا: الوحدة والتقدم والحرية والاستقلال وتغيير العالم من خلال الفكر ثم من خلال الحزب عند ماركس، فالحزب البروليتاري هو الوريث الوحيد للأفكار. وظل السؤال حتى الآن لا أجد له جوابا. كيف لا يكرر الفيلسوف نفسه ؟ أليس الفيلسوف عدة حدوس قليلة أو حتى حدس واحد يكرره عدة مرات في نقاط تطبيقية مختلفة ؟ ألم يكن لبرجسون نفس الحدس منذ "رسالة في المعطيات البديهية للوجدان" و "المادة والذاكرة" حتى التطور الخالق "ومنبع الأخلاق والدين" ؟ ألم يعبر كانط عن نفس الحدس في كتبه النقدية الثلاثة: "نقد العقل الخالص" و "نقد العقل العلمي" و "نقد ملكة الحكم" ؟ ألم تفعل الكتب المقدسة نفس الشيء في أجزائها المختلفة أناجيل أو رسائل أو رؤى، كتباً تاريخية أو كتب حكمة أو كتب نبوة: أجزاء أو سور أو آيات؟ ثم قرأت "شخصية مصر"، النواة الأولى التي صدرت أيضا في كتاب الهلال، ثلاثمائة صفحة، قبل أن تتضخم في "عالم الكتب" إلى أربعة أجزاء ضخمة، أربعة آلاف صفحة، يكرر فيها نفس الحدس الأولى: الدولة المركزية القوية في المجتمعات النهرية الكبرى مثل مصر والصين لتوزيع مياه النيل، القهر والتسلط والطغيان، الاستقلال أو التبعية، المركز أو الأطراف^(١). وكنت أحاول أن أخلص وعينا الثقافي من الأشعرية، ثقافة التسلط والدولة المركزية، ومن الفلسفة الإشرافية والتصور الهرمي للعالم. فأعطيتي "شخصية مصر" الأساس الجغرافي للتاريخ والسياسة والاجتماع، وحولتني من مثالية السماء إلى واقعية الأرض، من الثقافة إلى التاريخ، ومن العقائد إلى الجغرافيا. وأصبح كلانا يبحث عن المواطن والشعب، عن الحرية والديمقراطية. يستردها هو من الجغرافيا، وأسترجعها أنا من الدين والتاريخ. قد يقع كلانا في

(١) جمال حمدان : شخصية مصر، دراسة في عبقرية المكان ، القاهرة ، عالم الكتب ، ١٩٨٠.

"الرد" المنهجي، تفسير كل شيء بالجغرافيا وتفسير كل شيء بالثقافة، والثقافة بالدين، والدين بالتاريخ. هكذا كان جيل الستينيات يبحث عن العلل الأولى للأشياء، وحركات الشعب، وقوانين التاريخ.

وبعد أن كان يملأ الدنيا حماسا ونشاطا وحركة، أخناتون يعود من جديد، يذكر الناس بالتوحيد، وموسى يعود إلى مصر ليخلصها من قهر فرعون، إذا بكل ذلك ينتهي إلى صمت مطبق. لقد دخل النبي غار حراء، وصعد موسى إلى الجبل ليكلم الله وحده بعد أن عصاه شعب الله المختار، وعبدوا العجل: المادة والمنصب والجاه والواسطة. ونسوا التوحيد الذي يحرر الأرواح، ويتساوى أمامه الجميع. لقد عصاه شعب الله المختار فتركه في التيه، تيه الهامشية والتبعية والفساد. وفي النهاية تحول أخناتون وموسى إلى المسيح يصلب من جديد، يحرق أسفله فينهار أعلاه. ينزلق العالم من تحت أقدامه فتميل الرأس على الكتفين، بعد أن يلبس باقة الشوك، ويبلل شفتيه بأسفنجة الخل، يتأكد الجلاد من موته. يغرز الرمح في قلبه فينفصل الدم القاني عن الماء الأبيض.

أن الحياة اختيار بين طريقين: طريق الآلام والشوك والعذاب والضرب بالسياط والبصق والركل والصلب فيخلد المصلوب، وهو طريق السيد المسيح. وطريق الذكاء العملي، التكيف مع العالم دون التفريط في المبادئ وجمع الناس بالحسنى، والمصالحة بين الخصوم، وتوحيد القبائل، والمهادنة مع الأقوى، وتحييد الخصوم، وتأسيس الدولة، وانتشار الفتوحات، وورثة العالم القديم، الفرس الروم، وهو طريق محمد.

لقد إختار جمال حمدان أن يبقى في التاريخ شهيدا. قد يعبداه الناس، ولكن خسرته الجامعة، وخسرته أجيال عديدة من الجغرافيين الشبان كان من الممكن أن تتلمذ عليه. خسرنا أبناء جمال حمدان وأحفاده. وما فائدة الإمام دون المأمومين؟ وما دور القائد دون الجند، وما ضرورة الرئيس دون الشعب، لومومبا دون الكونغو؟ يبدو أن الوجود عدم، وأن من يريد أن يحصل على كل شيء لا يحصل على شيء، ومن يحصل على لا شيء يحصل على كل شيء. الحياة أخذ وعطاء، محو وإثبات، هدم وبناء، سلب وإيجاب مثل أحوال الصوفية: صحو وسكر، غيبة وحضور، هيبة وأنس، خوف ورجاء، محو وفقد، فرق وجمع، فناء وبقاء^(١).

(١) أنظر دراستنا "علوم التأويل بين الخاصة والعامة"، قراءة في بعض أعمال نصر حامد أبو زيد في هذا الكتاب.

٢ - الجغرافيا السياسية

ويمثل كتاب "إستراتيجية الاستعمار والتحرير" ١٩٦٨ منعطفاً جديداً في مؤلفات جمال حمدان بعد عدة مؤلفات أخرى تمهد الطريق مثل "دراسات في العالم العربي" ١٩٥٩، "أنماط من البيئات" ١٩٦٠، "الاستعمار والتحرير في العالم العربي" ١٩٦٤، "إفريقيا الجديدة، دراسة في الجغرافيا السياسية" ١٩٦٦. وكلها تفتح آفاقاً جديدة في الجغرافيا السياسية في وقت كانت مصر بموقعها الجغرافي وثقلها التاريخي تنهى عصر الاستعمار القديم، وتقود حركات التحرر الحديثة في حقبة الستينيات. ليس خطابه سياسياً ولا حماساً جماهيرياً بل تأسيس ميدان جديد للبحث في مصر، تسند رؤية القادة، وتوصل حركات الشعوب، وتجمع بين الجغرافيا والتاريخ والسياسة والاجتماع. هي دراسة في الجغرافيا السياسية بجانبها التاريخي والمعاصر، تتبع "مورفولوجيا" التاريخ من داخل "مورفولوجيا" الجغرافيا، وتبين أهمية البعد التاريخي في دراسة الواقع السياسي والاستراتيجي المعاصر في تجنب التعميمات التي لا أساس لها. فالتاريخ هو معمل الجغرافيا والمخزن الاستراتيجي لها. التاريخ عندما يكرر نفسه يصبح الجغرافيا. الجغرافيا هي الجذر الجبري للتاريخ. التاريخ جغرافيا متحركة، والجغرافيا تاريخ متوقف. الجغرافيا أشبه بقرص الطيف إذا سكن على عجلته تعددت ألوانه. فإذا دار وتحرك استحال لونا جديداً واحداً هو التاريخ. لذلك يدرس جمال حمدان الجغرافيا بمنهج التاريخ، والتاريخ بمنهج الجغرافيا.

وتقوم "إستراتيجية الاستعمار والتحرير" على صراع القوى الثلاث الرئيسية في العالم : القوة الاقتصادية، وهي قوة غربية قديمة ممثلة في الرأسمالية، والقوة الجديدة، وهي قوة شرقية إشتراكية تقلمية، والقوة التحررية، وهي القوة الحديثة وإن كانت متخلفة إقتصادياً. هناك صلة إذن بين جغرافية التاريخ وإستراتيجية السياسة. الاستعمار حركة توسع في التاريخ في حين أن صراع القوى الاستراتيجية بقاء أو تضخم فيه. الصراع هو التاريخ، والاستراتيجية هي البنية. لا يفهم الحاضر إلا بأصوله في الماضي. لذلك كان حمدان من أنصار "الأصولية" التاريخية لفهم إستراتيجية العصر.

ينقسم كتاب "إستراتيجية الاستعمار والتحرير" إلى أربعة عشر فصلاً: سبعة في التاريخ، وسبعة في البنية. الأولى في الصراع، والثانية في الاستراتيجية. تعرض الأولى الاستعمار في العصور القديمة، وفي العصور الوسطى، وفي عصر الكشوف الجغرافية في القرن السادس عشر، والاستعمار البحري في القرن السابع عشر والاستعمار الشرقي بالقوى البرية مثل الاستعمار الروسي ثم ينتهي إلى الاستعمار أعلى مرحلة للرأسمالية في عصر الثورة الصناعية في الغرب في القرن

التاسع عشر مع إعطاء نماذج للاستعمار المدارى حول الأرض. ثم يتحول التاريخ إلى بنية في الفصول السبعة الأخيرة تكشف عن صراع القوى، وتضع نظرية عامة في الاستراتيجية المضادة للعالم الثالث، وإستراتيجية عثم الانحياز.

والكتاب مهدى إلى يحيى حقى الذى سبقه إلى مثواه العام الماضى، المتأمل، الحالم، والواصف لمصر الجديدة، مصر الشعب والفقراء، مصر "قنديل أم هاشم"، الجمع بين الثقافتين الجغرافية من الغرب والشعبية من مصر، "صبح النوم" إيقاظ المصريين على شخصية مصر، "وخليها على الله" وصفا للدولة المركزية وأساسها الدينى، و"عطر الأحباب" شعب مصر وعشق مصر، عبقرية الزمان والمكان، و"ناس فى الظل" هم الذين كان يعمل لهم جمال حمدان، دفاعا عن مصر الاشتراكية ضد مصر الانفتاح، و"من فيض الكريم" نهر النيل، و"من باب العشم" التجانس الاجتماعى فى شعب مصر، و"تراب الميرى" الموظف فى الدولة و"كناسة الدكان" قوى الطرد فى مصر المعاصرة، و"حقيية فى يد مسافر" الوطن عندما يرحل مع المواطن كما حدث فى مصر فى العقدين الأخيرين أو الماضى عندما يرحل من الوطن كما رحل جمال حمدان . كما أسس جمال حمدان الجغرافيا السياسية فى مصر أسس يحيى حقى القصة القصيرة فى مصر إبداعا ونقدا. وكما تتبثق الشخصية المصرية من عبق التاريخ عند جمال حمدان تتبثق الرواية المصرية من فجر الوعي المصرى عند يحيى حقى فى "فجر القصة المصرية" وفى "خطوات فى النقد". وكما تعبر "شخصية مصر" بأجزائها الأربعة عن لحن التاريخ، وتجسد الكلمة فيها بلاغة الموقع، وشعر الحدث، كذلك يعبر يحيى حقى عن فن القصة فى "أنشودة للبساطة"، "عشق الكلمة"، "هذا الشعر"، "مدرسة المسرح"، "تعال معى إلى الكونسير". وصف جمال حمدان جغرافيا مصر باعتبارها تاريخا كما وصف يحيى حقى تاريخ مصر باعتباره فنا فى "صفحات من تاريخ مصر". يمكن إذن قراءة أدب يحيى حقى من جغرافيا جمال حمدان، وشخصية مصر من خلال قصص يحيى حقى. فكلاهما تاريخ قصة، جغرافيا ورواية، عبقرية المكان والزمان.

لذلك لم يخل أسلوب جمال حمدان من الشعر والأدب والمثال والعبارات القصيرة كحكم القدماء. فجمع بين العلم والحلم، بين الشعر والطبيعة، بين الصورة الفنية والمنظر الطبيعى، مثل وصف مصر فى علاقة العاصمة بالقطر بأنها رأس كاسح وبدن كسيح، ووصف بلاد العرب بأنها خرقة بالية حواشيها من الذهب، ووصف أمريكا بأنها اشترت بالمكان الزمان.

٣- الاستعمار تاريخاً

أ- الاستعمار القديم : يبدأ تاريخ الاستعمار بصراع الإنسان مع الإنسان وكان الغلبة غريزية فيه، قتل قابيل لهابيل. ومن ثم يبدأ التاريخ بالأنثروبولوجيا، فترة تكوين الأجناس قبل فترة تكوين الأمم، بدليل الصراع بين الأسر والقبائل. الإنسان شرير بطبعه، نظرة متشائمة تجعل للشر الأولوية على الخير وله الغلبة عليه. بدأ الصراع بين الرعاة والزراة، بين الرمل والطين، بين الاستبس والغابة، بين الجبل والسهل، وتلخص معادلة الرمل والطين عند بريستيد كل تاريخ الشرق القديم. كانت أساليب الحرب وقتئذ الكروالفر، وهو تكتيك إستبسي أصيل يقوم على الحصان والعربة. ولكن عجز الاستبس أن يفهم الأمبراطوريات الدائمة أو أن يستقر في دولة ثابتة. كان أقرب إلى الزوابع والشهب والنيازك. كان إستعماراً سلبياً لا يعمر. ثم تحول إلى صراع بين البر والبحر، بين الفلاحين والملاحين، بين الموضع والموقع حول البحر الأبيض المتوسط. وعلى هذا النحو تحولت مقولات الجغرافيا إلى مقولات سياسية. واعتمدت على تحليل الألفاظ مثل اشتقاق لفظ روما Roma من لفظ Horma التي تعنى الجبارة، كما يعنى لفظ برساى Persae فارس "المخربون". فاللغة اللاتينية منحازة إلى المعسكر الرومانى. والاستعمار ليس فقط على الأرض وفي الواقع بل أيضاً في الثقافة واللغة. كان الاستعمار وقتئذ أسبويماً أو أوربياً أوسطياً. وكان الاسكندر هو أول من زحف من الغرب إلى الشرق. والأمثلة على ذلك كثيرة من تاريخ القبائل في أواسط آسيا^(١).

ب- الاستعمار الوسيط : ثم يستمر الاستعمار في العصور الوسطى سواء في الدولة الإسلامية العربية أو في الحروب الصليبية أو في الدولة العثمانية. والحقيقة أن وضع الإسلام في العصور الوسطى هو اتباع للتحقيب التاريخي الغربي، ووضع الحضارات كلها في تحقيب واحد هو التحقيب الأوربي. ويطلق عليها جمال حمدان الدولة الإسلامية العربية إرضاء للنزعتين الإسلامية والعربية في كتابة التاريخ. كما أن وضع الفتح الإسلامي والمد العثماني في نفس المستوى مع الحروب الصليبية وغزوات التتار والمغول غير دقيق من حيث البواعث والدوافع.

لقد تحولت السيطرة في هذه الفترة من الساحل الجنوبي إلى الساحل الشمالى. كما امتدت من المحيط إلى المحيط، من المحيط الأطلسي إلى المحيط الهادى، من مالقة في الاندلس إلى ملقة في الملايو. وكلا اللفظين من الفعل العربى ملقى، من جبل طارق الأطلسي إلى جبل طارق الهادى، سنغافورة. وقد امتد الفتح العربى

(١) جمال حمدان : إستراتيجية الاستعمار والتحرير ص ١٢ - ٢٥.

طوليا من بحر قزوين شمالا إلى مدغشقر جنوباً، تتخللها بحيرتان عربيتان: البحر الأبيض المتوسط والمحيط الهندي . كانت الدولة العربية إمبراطورية تحريرية وليست استعمارية. حررت المنطقة من ربة الاستعمار الروماني والفارسي المترامي الأطراف ومن الاضطهاد الوثني وابتزازه المادي. قامت ضد الدولة العنصرية، مفتوحة الألوان في وسط حضارى متجانس للجميع دون نواة "متربوليتية" كما هو الحال في الاستعمار الأوربي، ودون احتكار للسلطة. كانت السلطة مشاعا للجميع، لا فضل لعربي على عجمي أو لجنس على جنس. تحولت إلى عدة مراكز في الحجاز والشام والعراق ومصر ثم في المغرب والأندلس، تعلن عن مساواة البشر لكل البشر، فالحياة شراكة. كانت أول "كومونولث" في التاريخ لم يمر بالمرحلة الاستعمارية. وكانت أول فصل في جغرافيا التحرير. جمعت بين أقاليم البر والبحر. خرجت من قلب الصحراء تداعب خيال المؤمنين. كانت بلاد العرب خرقة بالية حواشيها من الذهب. بدأت كقوة بر، كتلة أرضية متصلة مما يدل على أهمية الموقع. لا يقطعها ماء إلا جبل طارق. ولم يكن العرب في جزر البحر المتوسط "نودا على عود" بل كانت جسورا للعبور. مصر رأس الجسر، وأرض الرافدين رأس الحربة، والشام خشبة القفز على الرومان. كانت معركة ذات الصواري في الشام هي معركة سلاميس الإسلام أو أكتيوم العرب. إمتدت الدولة العربية برا شرقا وغربا. وبحرا شمالا وجنوبا حتى بحر عُمان. ولقد أعطت البحرية العربية قاموسها الملاحي للغات الأوربية. وقاد الملاحون العرب، ابن ماجد، من عمان الكشوف الجغرافية الأوربية عبر المحيط الهندي.

ثم تحول المغلوب إلى غالب، والغالب إلى مغلوب. وانهارت الدولة العربية لعدة عوامل داخلية وخارجية، الداخلية مثل ضخامة الدولة وتراكمها مما أصابها بالضعف والتفكك، الإفراط في الاستطالة والتفريط في العمق، وكثرة الأعراق، وتخلخل الكثافة السكانية، والخارجية مثل استفار قوى البر والبحر ضدها من آسيا وأوربا، التتار والمغول من الشرق والصليبيون من الغرب^(١).

وكان للاستعمار الصليبي دوافع غير معلنة، السيطرة على مراكز التجارة. فكانت أقرب إلى الحروب الاقتصادية. تجمعت في جنوة وبيزا بإيطاليا. فهي حروب إستعمارية، حلقة وصل بين الاستعمار الجزئي القديم والاستعمار الكلي الحديث. تكتلت أوربا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، واجتمعت ميليشيات البروليتاريا في العصر العبودي الإقطاعي مع كبار الإقطاعيين بدافع من المسيحية البربرية مثل غارات أوربا على نفسها. كما بدأت من بيزنطة وقبرص، مما يبين

(١) المصدر السابق ص ٢٦ - ٣٦.

أهمية الأناضول كمدخل للشام، وقبرص للقفز على مصر. الشام أول ما احتله الصليبيون وآخر ما غادروه بعد توحيد صلاح الدين له. وقد أبيد الصليبيون عندما حاولوا غزو مصر في سهول الدلتا، ثم دفنوا في الشام. كانت أقرب إلى حروب القراصنة، حصار قارى، مبارزة بحرية عبر الجزر. وكانت هناك محاولات لغزو تونس في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، وكان الغزو الصليبي يسير طبقاً لعقارب الساعة، الشام فمصر فتونس. ثم سقطت غرناطة مع ثغور المغرب الأقصى. أتى الصليبيون غزاة ففشلوا، وعادوا حاملين بعض مآثر الحضارة العربية الإسلامية. مما كان له أبلغ الأثر في نشأة النهضة الأوربية. (١)

وبعد الغزو الصليبي من البحر أتى الغزو التتري والمغولي والتركي من البر، مثل الغزوات على الصين والهند. لم تكن هناك دول قومية لصدها. فالقومية من صنع الغرب لا الشرق. وكانت حروب الغزنويين والأتراك السلاجقة في السهول. ثم سقطت بغداد على أيدي هولاكو في ١٢٥٨ في وقت كانت الحروب الصليبية قد عبرت خط الزوال ودخلت مرحلة الشفق. أراد الغزو من الشرق والغرب وضع العالم الإسلامي بين فكي الكماشة. حاول الصليبيون التحالف مع المغول. فتقدمت مصر المملوكية بقيادة قطز وهزم المغول في عين جالوت عام ١٢٦٠. وأخرجت آسيا قوادا عظاما: جنكيزخان، هولاكو ثم تيمور لنگ. كان العراق أيام الفتوحات الإسلامية رأس الحربة ثم تحول في الغزو المغولي التتري إلى درع يفتدى العالم العربي. ثم استولى الأتراك على القسطنطينية في ١٤٥٣. وحارب العثمانيون بطريقة القفزة الضفدعية. وتوسعوا في أوربا قبل آسيا. وكانت هذه أول مرة يتم فيها توغل آسيا في أوربا. وهزمت مصر مرتين: في مرج دابق في الشام، وفي الريدانية، في مصر ١٥١٧. ولأول مرة بعد الهكسوس والفرس تقع مصر تحت الاستعمار الأسيوي. واستولى العثمانيون بعد ذلك على تونس في ١٥٣٤، وطرابلس في ١٥٦٥. وانتهى المد العثماني شرقا على حدود فارس وغربا قبل المغرب الأقصى وجنوبا على حدود نجد وعمان. دخل العالم العربي كله تحت إمرة العثمانيين بعد تفوق الرعاة على الفلاحين، وباسم الدين وتحت مسوحوه. وانتقل الأتراك من رعى قطاع الحيوان إلى رعى قطعان الإنسان. وأسسوا نظام الملة الذي يميز بين الطوائف. وكونوا الإنكشارية، كلاب صيد للدولة. وانتهى العرب بسبب قوة البر، وليس بسبب قوة البحر، من الداخل وليس من الخارج. وأصبحت الدولة التركية مترامية الأطراف كالدولة العربية الأولى. واستقر الرعاة في دولة جمعت بين البر والبحر (٢).

(١) المصدر السابق ص ٢٦ - ٤١

(٢) المصدر السابق ص ٤٢ - ٥٥.

جـ - الاستعمار الحديث : بدأ الاستعمار الحديث بما يسمى "الكشوف الجغرافية" وكان إفريقيا وآسيا وأمريكا لم تكن موجودة قبل معرفة الرجل الأبيض بها. وقد امتدت على موجتين : الأولى كشوف إستيطانية فى القرنين السادس عشر والسابع عشر فى العروض المعتدلة والبلاد الجديدة. والثانية كشوف إستغلالية فى القرن التاسع عشر فى العروض المدارية والبلاد القديمة. وقد ارتبط الاستعمار الأوربي الحديث بعدة انقلابات رئيسية فى البنية الاقتصادية : الانقلاب التجارى، والانقلاب الميكانيكى، والانقلاب الصناعى. وتعتبر الكشوف الجغرافية من أهم الاكتشافات الحديثة بعد اكتشاف الزراعة وقبل غزو الفضاء. وتمثل استعماراً ممتداً خارج البحر الأبيض المتوسط فى مكان دائرى ريمانى وليس فى مكان منبسط إقليدى. تبرز فيها أهمية المحيط، وتتقدمه الأمبراطوريات البحرية. وتعلن عن انتقال الحضارة من الجنوب إلى الشمال عند البعض أو بداية النظرية العنصرية وتفوق الرجل الأبيض عند البعض الآخر. ولقد ارتبطت ب بدايات النهضة الأوربية التى قامت على الاتصال بالعرب خلال الحروب الصليبية والترجمات من العربية إلى اللاتينية مباشرة أو عبر العبرية. وقد عرفت أسبانيا البارود والأسلحة النارية نقلاً عن العرب. كما ارتبطت بنشأة القوميات الأوربية تحت مخاطر الفيكنج من الشمال، والاستبس من الشرق، "والسراسنة" العرب من الجنوب.

بدأ الاستعمار البرتغالى استئنافاً للحروب الصليبية، الغرب عبر البحر، استرداداً للتجارة من العرب وسرقة للموقع الجغرافى منهم، ووصولاً إلى جزر التوابل بالالتفاف حول أفريقيا، وانتقاماً من الإسلام بتطويقه والالتفاف حوله. كان استعماراً كاثوليكيًا بمباركة البابا. إعتد على ابن ماجد وموسمياته. تحالفت البرتغال مع الحبشة ضد مصر. وهُزم الأتراك فى المحيط الهندى. كانت أهم دوافع الاستعمار البرتغالى الكتلكة والتجارة والغزو. وكان أول من أسس نظام الرق. وسرعان ما ورثت أسبانيا البرتغال بمستعمراتها، واقتسام إرثها مع هولندا.

أراد الاستعمار الأسبانى الوصول إلى الهند غرباً من نفس المراكز التجارية. فقد كان كولومبوس من جنوا وما جلا من البرتغال. وربما كانت هناك محاولات سابقة على ذلك من نورس Norse وعرب الأندلس بل والصين. وقد استطاع ستة ملايين من الأسبان الانتصار على اثنى عشر مليوناً من الهنود الحمر. انتصر البارود على السلاح الأبيض. وتم تقسيم العالم بمعاهدة بين البرتغال وأسبانيا. للأولى الشرق، وللثانية الغرب. واستولى الأسبان على أكبر كمية من الذهب والفضة عرفها التاريخ. وكان للغزاة الفاتحين مثل كورتز وبيزارو دور كبير. وقد

حاولت أسبانيا غزو إنجلترا بالأرمادا فهزمت. ثم ورثت فرنسا أسبانيا^(١). واستمر الاستعمار البحري من هولندا وفرنسا وبريطانيا. كانت هولندا مع بلجيكا في القرن السابع عشر مستعمرتين أسبانييتين محدودتين. وكانت هولندا بقاله أوربا. فقدت مستعمراتها بسرعة في القرن الثامن عشر بعد احتلال نابليون لها.

وكانت فرنسا قد توحدت في القرن الخامس عشر حول باريس. ثم مزقتها حروب الإصلاح الديني. وأصبحت قوة استعمارية في محورين : التوسع القاري شرقا، وبناء قوة بحرية جنوبا وشمالا وغربا. حاربت الدول الأوربية في الداخل، إنجلترا وهولندا. ولم ينجح مشروع ليننتر الذي أعده لغزو مصر، نقطة التقاء الشرق والغرب. ومع ذلك دفع نابليون إلى حملته على مصر والشام حتى تصبح مصر لؤلؤة فرنسا كما أن الهند لؤلؤة إنجلترا. وصلت فرنسا في القرن السادس عشر إلى العالم الجديد، مساحة لا كثافة، إلى الهند الغربية، وانتزعت جزءا من أسبانيا. واتجهت إلى الهند ودخلت في صراع مع باقي الدول الاستعمارية.

اما الاستعمار البريطاني فقد تتابعت فيه ثلاث مراحل: الاستعمارية والقارية والجزرية، ليرث الإمبراطورية العثمانية. كان يهدف إلى تأمين خطوط بحرية عامة، ويخرج أوربا من عزلتها. كان لاتينيا في الجنوب، أنجلو سكسونيا في الشمال. إستند إلى الوحدة القومية للدول الأوربية وصراعها فيما بينها على السلطة والتجارة. وكان نظامها الاقتصادي قد تحول بفضل الكشف الجغرافية من الإقطاع إلى البرجوازية. اجتمعت فيها القوتان البرية والبحرية. بدأت بالاستعمار الساحلي من أجل تأمين خطوط المواصلات مع الانطلاق إلى الداخل برا ثم بالاستعمار من أجل تجارة الرقيق. وقد وصل عدد الرقيق في أفريقيا حوالي مائة مليون أفريقي، وصل منهم الربع إلى أوربا والأمريكتين، وفقد ثلاثة أرباع أثناء صيدهم أو أثناء رحلة الاختطاف. فقد كان الجلاب هو الجلاب^(٢).

وإذا كان الاستعمار البحري هو الغالب على الاستعمار الغربي فإن الاستعمار البري كان هو الغالب على الاستعمار الروسي عبر القوة البرية في آسيا. بدأ بغارات تخريبية ثم بالاستيلاء على التجارة وطرقها، صراعا بين رجال الزوارق ورجال الخيل. نشأت المدن النهرية بجوار الغابات الطبيعية الى حد القول بأن تاريخ روسيا السياسي هو تاريخها النهرى. أول المدن كييف، أم المدن وأول الامارات. واستولى عليها جنكيزخان. ثم ظهرت موسكو كبديل لتوسطها. ومن هذه النواة بدأ بطرس الأكبر يوحد روسيا. ونشأ الصراع مع بولندا حول أوكرانيا. ثم

(١) المصدر السابق ص ٥٦ - ٧٧.

(٢) المصدر السابق ص ٧٨ - ١٠٤.

تغلب الدب على الحصان. والزراع على فرسان الاستبس. واستمر التوسع القيصري شرقاً وجنوباً في موجتين: الأولى للتعمير البشري، والثانية للاستعمار السياسى. كانت الإمبراطورية القيصرية سجن أمم. اقتصادها تجارة الفراء. ربطت أطرافها السكك الحديدية. فهي مع أمريكا من صنع القطار. مدنها قلاع محصنة. بدأت الصراع مع أسبانيا من الطرف الآخر، من المحيط ثم مع اليابان. واصطدمت مع الإسلام بالزحف على الجنوب فى القوقاز. واصطدمت مع فارس فى تركمانستان حتى ناطحت تركيا. فسقطت طشقند فى ١٨٤٦ ثم سمرقند فى ١٨٦٨ ثم خيوة فى ١٨٧٣ ثم خوقند فى ١٨٧٦. وهى مدن ذات كثافة سكانية عالية ومستقرة ذات حضارة عريقة. اتبعت روسيا إستراتيجية البر والبرد خاصة بعد اختراع البارود: أسيوية للأوربيين، وأوربية للأسويين. تتنازعها صحراوان: صحراء الجليد وصحراء الرمال. ويتنازعها صراعان : صراع الفيل وصراع الحوت. حياتها المنافذ البحرية: البلطيق فى الشمال، والأسود فى الجنوب، والخليج الفارسي ثم الهادى. رمز استعمارها الدب الروسى كما أن رمز الاستعمار الغربى الأسد البريطانى^(١).

وقد ساعد على انتشار الاستعمار الغربى الحديث عصر الفحم والحديد، البخار والقطار. لقد حققت السفينة وحدة المحيط كما حقق القطار وحدة اليابس. واستمر نزاع القوميات على المستعمرات. وظهر فى الحرب الأهلية الامريكية الصراع بين الصناع والرعاة. اتجهت أوربا نحو الجنوب بعد أن تحول الإقطاع إلى برجوازية بعد الثورة الفرنسية. أصبح الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية، الامتداد خارج الحدود للطبقية داخل الحدود فى صورة طفح بشرى خارج أوربا. وبدأ تعمير المعتدلات بالاستعمار السكاني : الهجرة إلى أمريكا، الخروج الأبيض من أوربا خارج حدودها، من المركز الأوربى إلى الأطراف. وظهرت النظريات العنصرية التى تثبت تفوق الجنس الأرى. وأعطيت أفريقيا، سواحل وأنهاراً وبحريات، أسماء أوربية مثل بصمات اللص على الجريمة. وتعرضت الشعوب الأصلية إلى خطرى الأباداة والانقراض بالأمراض الواقدة والأسلحة النارية والكحوليات والسخرة والاحتلال الجنسى. ورفع شعار "الهندي الطيب" هو فقط "الهندي الميت" فى أمريكا. وقامت عملية صيد الرؤوس فى استراليا. وانقرض الجنس التزماني. وأصبح سكان أمريكا الجنوبية خليطاً من البيض والهنود والزنوج.

أخذ الاستعمار الشكل المدارى فى أفريقيا المدارية والعالم العربى دون المدارى والشرق الأقصى الموسمى. إستعمار ديموجرافى فى أفريقيا

(١) المصدر السابق ص ١٠٥ - ١٢٥.

وقرصنة شبه صليبية على العالم العربى، وتجارى إيترازى مع الشرق الأقصى. يجمعها جميعا الاستعمار الاستغلالي، والاقتصاد الهدمى الابتزازى من أجل تراكم رأس المال الأوروبى. ونشأت نظريات التكامل بين المستعمر والمستعمّر، بين العقل الأبيض والعقل الأسود. الاستعمار الأوروبى صناعة أوروبية للتصدير إلى الخارج إذ لم تحتل أوربا إلا من العرب: جبل طارق، وقبرص، ومالطة. وتكاثرت النظريات العنصرية لتأليه الرجل الأبيض مثل : الرجل الأصفر يعيش فى الماضى، والأسود يعيش فى الحاضر، والأبيض يعيش فى المستقبل، الأجناس إما أطفال وإما فعلة وإما سادة، عبء الرجل الأبيض ورسالته الحضارية، الأب الأبيض، الأخ الأكبر.. الخ^(١).

ونماذج الاستعمار المدارى كثيرة فى إفريقيا وفى الشرق الأقصى وفى العالم العربى. لقد تم تقسيم أفريقيا فى مؤتمر برلين ١٨٨٤ بين الدول الاستعمارية الغربية. وتقلصت المساحة المستقلة فى إفريقيا من ٩٥٪ عام ١٨٨٥ إلى ٨٪ عام ١٩١٠. وتعتبر أفريقيا أكبر مستعمرة فى العالم، وأضخم معامل للتجارب الاستعمارية فى التاريخ. وقد نشب الصراع بين الدول الاستعمارية، بين فرنسا وبريطانيا، وفرنسا وألمانيا، وألمانيا وبريطانيا. وأخيرا تحقق حلم بريطانيا فى طريق الكاب- القاهرة لتحطيم العرض الفرنسى. واستمر الاستعمار الساحلى والديموجرافى يصحبه الرق مع مرحلة خاطفة من الاستعمار الداخلى والجغرافى. استحوذت بريطانيا على ٤٥٪ من سكان القارة الإفريقية، وأصبحت ثالث إمبراطورية بعد أمريكا ثم الهند. واستولت فرنسا على ٢١٪ من السكان. واستولت بلجيكا على الكونغو التى تعادل مساحتها خمسين ضعفا مساحة بلجيكا. وفى حركة لفظ سكانى تم توطين الزنوج العائدين فى ليبيريا. ولم تهزم دولة أوروبية إلا إيطاليا فى الحبشة مثل هزيمة روسيا على يد اليابان. كما تم استعمار الشرق الأقصى : الهند الصينية، الملايو، الصين، جزر الأوقيانوسية. ولم نتج من الاستعمار إلا سيام.

وقد بدأت جيوب الاستعمار فى العالم العربى قبل آسيا فى سبته ومليليه على السواحل الشمالية فى المغرب الأقصى المواجه لاسبانيا. وهو أقدم استعمار منذ القرن الخامس عشر، قبل خروج العرب من الأندلس. وقد كان استعمار العالم العربى بطيئا على مدى تسعين عاما ١٨٣٠ - ١٩٢٠ على ثلاث موجات. الأولى الثلاثينيات من القرن الماضى عندما استعمرت فرنسا الجزائر فى ١٨٣٠ وبريطانيا عدن فى ١٨٣٩. والثانية الثمانينيات عندما استعمرت فرنسا تونس فى ١٨٨١

(١) المصدر السابق ص ١٢٦ - ١٥٢.

وبريطانيا مصر ثم السودان في ١٨٨٢. والثالثة في العقد الثاني من هذا القرن عندما استعمرت إيطاليا ليبيا في ١٩١١ - ١٩١٢، وتوسيع مستعمرات فرنسا شرقاً وغرباً واحتلال مراكش في ١٩١٤. وتم توزيع باقى العالم العربى بين فرنسا في سوريا ولبنان، وبريطانيا في فلسطين والأردن والعراق طبقاً لنظرية الدومينو" إذا سقطت دولة تسقط الأخرى". كان نصيب بريطانيا من العالم العربى نصف السكان وخمس المساحة. وامتلك الاستعمار الأوروبى فى العالم العربى مساحة تزيد على مساحة أوربا ذاتها. وأخيراً نشأ لون جديد من الاستعمار الاستيطانى فى العالم العربى ممثلاً فى الصهيونية ابتداء من التغلغل ثم الغزو. وهو إستعمار طائفى يقوم على أساطير شعب الله المختار والنقاء العنصرى النازى من أجل خلق جزيرة أوربية على ضلوع آسيا. وهو إستعمار سكانى واقتصادى وتوسعى، بالأصالة عن نفسه وبالوكالة عن غيره، تتمثل فيه جميع أغراض الاستعمار^(١).

٤- الاستعمار بنية

يقوم الاستعمار على الاستغلال، إستغلال الآخر سواء كان ذلك خارج المركز الأوروبى أو داخله أو خارجه، صراعاً على ثروات ومواقع المراكز والأطراف. لذلك ظهر صراع القوى فى العصر الصناعى. أكدت بريطانيا زعامتها على العالم بعد انتصارها على فرنسا بفضل الانقلاب الصناعى. وبعد الاتفاق الودى بينها وبين فرنسا فى ١٩٠٤ أصبحت أوسع إمبراطورية بحرية عرفها التاريخ. إذ تشتمل على ربع مساحة اليابس، وتضم ربع سكانه. تجارتها حرة، وإنتاجها للتصدير. أما الولايات المتحدة فبعد استقلالها هاجر إليها الشباب طبقاً لشعار "الذهاب غرباً". وهى من صنع القطار وبنيت عصر البخار. إستولت على الأرض بالغزو والشراء والإستعمار على ثلاث مراحل : مرحلة القارة واحتواء العالم الجديد، ومرحلة الهادى والاستيلاء على الجزر فى الأوقيانوس، ومرحلة الكاريبى لاحتلال جزر الهند الغربية. وتعتبر نموذج الاستعمار الاقتصادى. إذ تمثل تجارتها ثلاثة أضعاف تجارة العالم. تكمن قوتها فى اكتفائها الذاتى، وفى بدايتها الجديدة بعد نهاية أوربا، وفى خلوها من التقاليد والنزعات المحافظة، وفى اتساعها كقارة تضم كل أنواع المناخ وصنوف التعدين وكافة الثروات الطبيعية. إشترت الزمان بالمكان، والتاريخ بالقوة. أما اليابان فإنها بريطانيا الشرق الأقصى. تلفظ أبنائها إلى البحر، وتتوسع فى القارة أو فى المحيط. تصطدم برا مع روسيا والصين، وبحراً مع بريطانيا والولايات المتحدة^(٢).

(١) المصدر السابق ص ١٥٣ - ١٧٦.

(٢) المصدر السابق ص ١٧٧ - ٢٠٥.

وقد تأخرت وحدة ألمانيا القومية. وهى قلب بلا حدود. ورثت الامبراطورية الرومانية. ثم وحدها بسمارك. وأصبحت عملاقا صناعيا مكتفيا بذاته. دخلت فى حروب مع فرنسا. وكونت أسطولا حتى تأخذ نصيبها من غنيمة البحار. وكان من سياساتها الاتجاه نحو الشرق. فأنشأت خط حديد برلين بغداد. إستعملت سياسة الدم والحديد التى وضعها بسمارك. وبعد وحدتها أخذت تتمدد فى مجالها الحيوى. وشنت الحرب الشاملة من أجل ربط أوروبا بآسيا، والحرب الخاطفة من أجل توحيد الألمان. وحدودها جيوشها كما هو الحال فى الصهيونية. لم يتم إيقاف توسعها إلا روسيا برا، والولايات المتحدة بحرا. كانت خسارتها البشرية فى حروبها كبيرة، تسعة ألمان من كل عشرة دفنوا على أرضها. وأخيرا ظهرت قوتان عظيمتان، القوى - الماموث، الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى، القوى الديناصورية. لقد أيقظت حملة نابليون روسيا كما أيقظت حملته المصريين وكما أيقظ العرب الصليبيين بعد حملتهم. جمعت روسيا بين الأيديولوجيا والتكنولوجيا. فالشيوعية هى كهربة الاتحاد. وهى أكبر دولة داخلية إذ إنها تحتل سدس مساحة اليابس. وبالتالي تحرك مركز الحضارة من البلاد الدافئة إلى البلاد الباردة. أما عملاق الصين فقد تم التعامل معه إما بالاستقطاب أو باستراتيجية الإحاطة والاحتواء^(١).

وقد خضع الاستعمار لنظرية عامة فى الاستراتيجية العالمية. نظرية هالفورد - ماكيندر التى حاول جمال حمدان وغيره الاعتماد عليها. وقد سبقتها محاولات راتزل فى ١٩٠٠ عن قوة البر، والأدميرال ميهان عن قوة البحر. ثم أكملها فوست، وفيرجريف، وايست، وسبيكمان. تتلخص نظرية ماكيندر حول "الهارتلاند" التى عرضها فى مقال عام ١٩٠٥ ثم فى كتاب موسع فى ١٩١٩ ثم فى مقال لاحق ليعدها أثناء الحرب العالمية الثانية بعد أن جعلت الطائفة العالم مساحة واحدة. العالم ثلاثة فصوص له قلب، هو البحر الأبيض المتوسط، وحوله ثلث مساحة اليابس، هذه الجزيرة العالمية التى تضم سبعة أثمان سكان العالم. والأمريكتان وأستراليا يمثلان ثلث اليابس، سكانها جزء من ستة عشر جزءا من البشرية. وهى منطقة الارتكاز، قلب الأرض. تمتاز بسهولة التضاريس، والصرف الداخلى، وسيادة الحشائش. وحوله الهلال الخارجى أو الجزرى ثم الهلال الداخلى. من يحكم شرق أوروبا يسيطر على الهارتلاند، ومن يحكم الهارتلاند يسيطر على الجزيرة العالمية، ومن يحكم الجزيرة العالمية يسيطر على العالم. وهنا تبدو الجغرافيا فى خدمة السياسة، وأساسا للتحالفات فى الحروب. ويمكن نقد هذه النظرية بتدخل السكان فى قلب العالم. وقد تمت تعديلات جزئية عليها تأخذ بعين الاعتبار خصوصية مصر والمنطقة العربية الإسلامية. فمن يسيطر على قناة

(١) المصدر السابق ص ٢٠٦ - ٢٣٧.

السويس يسيطر على العالم، ومن يسيطر على المنطقة العربية يملك مفتاح الاستراتيجيات الكبرى. فقد وضع الإسلام العرب في قلب منطقة الارتطام. فهي منطقة تتنازعها ثلاثة خطوط : خط خمود سياسي، وخط رهو سياسي، وخط إستواء سياسي. ومن ثم كان الاستعمار أحد طرفي معادلة صراع القوى في العالم مع معادلة أخرى كامنة هي التحرير تظهر في عالمنا المعاصر^(١).

٥- ثورة التحرير

في عالمنا المعاصر ثورتان : ثورة التحرير والانقلاب النووي، النظرة الثورية في العلم الاجتماعي والنظرية النكبائية في العلم الطبيعي. فالتحرير أيضا له جغرافيته. قبل الحرب الأخيرة كانت بريطانيا تملك قدر مساحتها اثنتين وأربعين مرة، وفرنسا اثنتين وعشرين مرة، وهولندا سبعا وخمسين مرة، وبلجيكا خمسين مرة، وإيطاليا تسع عشرة مرة. كان الاستعمار قد كون إمبراطوريات حضرية متقدمة في حين كانت الشعوب المستعمرة دولا متفرقة ومتخلفة. وبدأ الصراع بين القوى العتيدة، والقوى الوليدة (اليابان)، والقوى الجديدة (العالم الثالث). كان الاستعمار المباشر يستولى على ٣٥٪ من مساحة العالم. ولكن ما بناه الاستعمار في خمسة قرون هدمه التحرير في عقدين اثنين ١٩٤٥ - ١٩٦٥. إذ قلت رقعة الاستعمار من ٣٥٪ إلى ٤٪. وكان معدل سرعة المد للتحرير يعادل عشرات أضعاف معدل الزحف الاستعماري. وإذا كان الاستعمار قد أتم مشروعه في ساعات فقد عبر خط الزوال وشهد شفق غسقه ثم غروبه في دقائق معدودات. أتى الاستعمار في موجتين كبيرتين بينما جاء التحرير في موجة واحدة. كان القضاء على الاستعمار Decolonization مساويا لنهاية المركزية الأوروبية Deeuropeanization^(٢).

وقد تمت ثورة التحرير على ثلاث موجات : الموجة الآسيوية في الأربعينيات، والموجة العربية في الخمسينيات، والموجة الأفريقية في الستينيات. ففي الموجة الآسيوية بدأت الحرب التحريرية في لبنان في ١٩٤١، وفي سوريا في ١٩٤٣، وفي الفلبين في ١٩٤٧، وفي الهند وباكستان وبورما في ١٩٤٨، وفي سيلان في ١٩٤٩. وهزمت فرنسا في جنوب شرق آسيا، وخرجت هولندا من أندونيسيا. وتأخر استقلال إيرلان الغربية حتى ١٩٦٢. وساعدت البيئة الطبيعية على حرب العصابات حتى يتحقق مطلب آسيا للأسيويين. أما الموجة العربية فقد بدأت بلبييا في ١٩٥١ ثم في مصر ١٩٥٣ ثم ١٩٥٦، وفي تونس والمغرب

(١) المصدر السابق ص ٢٣٨ - ٢٦٩.

(٢) المصدر السابق ص ٢٧٠ - ٢٧٥.

والسودان أيضا في ١٩٥٦، وتأخرت بنزرت حتى ١٩٦٣. وتحرر العالم العربي الأفريقي في الفترة ١٩٥٦ - ١٩٦٢، الجزائر في ١٩٦١. الكويت في ١٩٦٧، عدن في ١٩٧١. فما بناه الاستعمار في تسعين عاما هدمه التحرير في أقل من خمسة وعشرين عاما باستثناء فلسطين. وبدأت الموجة الأفريقية بتحرير غانا في ١٩٥٧، وغينيا في ١٩٥٨. وكانت في أفريقيا عام ١٩٦٠ سبع عشرة دولة مستقلة تضم ٤١٪ من سكان القارة فأصبحت في عام ١٩٦٨ تضم تسعا وثلاثين دولة مستقلة تشمل ٨٨,١٪ من مساحة القارة أي ٩٣,٥٪ من السكان. ومع ذلك فما زال الاستعمار الاستغلالي مستمرا في أفريقيا.

ويبدو أن التحرير كان يسير طبقا لعقرب الساعة من الشرق إلى الغرب، من آسيا إلى أفريقيا. تم في عشرين عاما. ومع ذلك فقد أثرت مصر في حركة تحرير الشرق من خلال أثر ثورة ١٩١٩ على تحرير الهند، وأثر تأميم قناة السويس في ١٩٥٦ على حركة التحرر الوطني في العالم كله. فمصر هي وسط الساعة التي منها ينطلق التحرر من الشرق إلى الغرب مرة، ومن الغرب إلى الشرق مرة أخرى. وما زالت مساحة ٤٪ من العالم، تضم هونغ كونج وإسرائيل تحت ربة الاستعمار^(١).

لقد أنهت ثورة التحرير عصر أوروبا. وبدأت أوروبا تترشح تحت رعبها النووي تعيد إلى نفسها مرحلة التوازن بكل نتائجه واحتمالاته. وفي نفس الوقت تتكثف دول عدم الانحياز، ست وأربعون دولة عام ١٩٦٤ في المؤتمر الأول في بلجراد ثم في القاهرة في ١٩٦٥ بالإضافة إلى إحدى عشرة دولة مراقبة، كلها من آسيا وأفريقيا باستثناء يوغوسلافيا وكوبا^(٢). وبدأت إستراتيجية عدم الانحياز نمطا جديدا في السياسة لاعطاء مثل جديدة للإنسانية في حقوق الشعوب في التحرر والاستقلال^(٣). صحيح أننا في مرحلة ما بعد الانحياز أمام الخطر الأمريكي، دعوى أمريكا للعالم الثالث ورغبتها في السيطرة عليه، وصحيح أيضا أن أوروبا وهي تمثل ٤٪ من مساحة العالم قد نجحت في السيطرة على ٩٦٪ من مساحة العالم، فإن أمريكا اليوم وهي تمثل ٦٪ من سكان العالم تهدف إلى السيطرة على ٩٤٪ من سكان العالم. وهذا هو التحدي أمام ثورة التحرير في مرحلة ما بعد الاستقلال

(١) المصدر السابق ص ٢٧٥ - ٢٠٤. وقد تحررت هونغ كونج من الاستعمار البريطاني هذا العام

وانضمت إلى الصين الأم).

(٢) المصدر السابق ٢٠٥ - ٢٢٨.

(٣) المصدر السابق ص ٢٢٩ - ٢٥١.

الوطني.^(١) وينتهي كتاب إستراتيجية الاستعمار والتحرير بهذه النبوءة عن مرحلة ما بعد عدم الانحياز، مؤذنا بالخطر. فقد مات أقطاب عدم الانحياز تباعا: عبدالناصر، ونهرو، وتيتو. وانتهت الناصرية من قيادة مصر وإن ظلت في أشواق الجماهير^(٢). وتفتتت يوغوسلافيا وترتكب فيها أبشع المذابح في البوسنة والهرسك. والهند قنبلة موقوتة مهددة بالتفتت والتشرذم في أربعمائة لغة وقومية.

وانهارت المنظومة الاشتراكية في أوروبا الشرقية وفي الاتحاد السوفيتي. وانقلبت ثورات التحرر إلى عكس منطلقاتها الأولى، بالتعاون مع الاستعمار والاعتراف بالصهيونية والدخول في اقتصاديات السوق في نظام عالمي جديد مازال يتشكل وتتصدره الولايات المتحدة الأمريكية. ولعل بوادر الأمل الجديدة بعد كبوة السبعينيات والثمانينيات، في التسعينيات حتى أواخر هذا القرن: الانتفاضة الفلسطينية، نهاية الحكم العنصري في جنوب أفريقيا، الديمقراطية والتعددية في اليمن والأردن، الصحوة الإسلامية الرشيدة، تفسخ المجتمع الرأسمالي، قد تعيد التوازن في فصل جديد من إستراتيجية الاستعمار والتحرير.

لم يكن جمال حمدان فقط أسير المراجع والمصادر التي تجاوزت المائة وعشرة كتابا بل استطاع تمثيلها وعيش تجاربها، ونقلها إلى مستوى الوطن، جامعا بذلك بين هموم العلم وهموم الوطن، وهو ميزان يصعب إيجاد معادلة دقيقة له. أحيانا يطغى العلم على الوطن. وأحيانا يطغى الوطن على العلم. يطغى العلم على الوطن عندما يقع في التصورات الغربية دون مراجعة لها مثل وضع التاريخ الإسلامي في التاريخ الوسيط طبقاً للتحقيب الغربي، وهو بالنسبة لنا عصرنا الذهبي الأول، وعندما يتكلم عن الغزو التركي أو الغزنوي أو السلجوقي في إطار الغزو الصليبي في العصر الوسيط دون التمييز بين الحروب الداخلية في الأمة الإسلامية طمعا في السلطة وبين الغزو الخارجي الأجنبي طمعا في الثروة والأرض ومن أجل الاحتلال، وتسميته الدولة العثمانية الاستعمار الديني أو الاستعمار العثماني وهي التي حافظت على وحدة الأمة ضد أطماع القوى الاستعمارية بالرغم من عيوب الدولة الداخلية من قهر وظلم وتسلط وفساد. وقد يأتي المضمون من الجغرافيا السياسية الغربية مثل نظرية ماكيندر والهارتلاند حتى تبدو الثقافة الغربية هي السائدة بمصطلحاتها ولغتها وألفاظها المعربة ومراجعها فيبدو الإطار المرجعي

(١) المصدر السابق ٣٥٢ - ٣٨٣.

(٢) أنظر دراستنا الجديدة لتجديد الناصرية في هموم الفكر والوطن ج٢ الفكر العربي المعاصر، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص ٤٨١ - ٥٢٦.

لاستراتيجية الاستعمار والتحرير غربيا خالصا ودون الاستعانة بالمادة العربية
الاسلامية القديمة في المصادر الجغرافية والتاريخية مع قراءة جديدة لها من خلال
ثقافة العصر. ومع ذلك كان وطنه في القلب يحمله كهم. يستدعي له ثقافته الغربية
التي تبدو مطابقة له وإن لم تكن كذلك في أعين الناس. قد يشفع المضمون للشكل.
وتلك مهمة أجيال أخرى إفتقدت أسناتها في الجامعة كما افتقده الوطن في العمل
العام، أخذاً وعطاء مع الآخرين.

(٨)

تجديد الفكر العربى

إشكال التواصل والإنقطاع

زكى نجيب محمود (١٩٠٥-١٩٩٣) (*)

١ - مقدمة : إشكال التواصل والإنقطاع

يمكن وصف المسار الفكرى للرائد الراحل بأنه انتقال من "المنطق الوضعى" إلى "تجديد الفكر العربى". فقد صدر "تجديد الفكر العربى" فى ١٩٧١ كبداية لمرحلة جديدة استمرت حتى "حصاد السنين" فى ١٩٩١ على مدى عشرين عاما، سبقتها عشرون عاما أخرى من الفكر العلمى، ابتداء من "المنطق الوضعى" الجزء الأول ١٩٥١ والجزء الثانى ١٩٦١. فالى أى حد يمثل عام ١٩٧١ تواصلا أو انقطاعا عن مساره الفكرى العلمى الأول؟

هناك ثلاثة إفتراضات تفسر هذا التحول فى أوائل السبعينيات. الأول الانتقال من جامعة القاهرة بجمهورية مصر العربية إلى جامعة الكويت بدولة الكويت فى عام ١٩٦٨ وبعده عن مكتبته العلمية الخاصة ووجوده فى مكتبة جامعة الكويت التى تزرع بعيون التراث جعله يعيش وسط تراث جديد بالنسبة له لم يتعود على التعامل معه من قبل فقرأه بشغف^(١). كان قبل ذلك يريد المعاصرة على حساب الأصالة. ويريد بتر التراث بترا مكتفيا بعلوم العصر. كان يتمنى أن يكون غربيا فى لباسه وطعامه وسكنه وأساليب حياته علما منه بالغرب وجهلا منه بالتراث، والناس أعداء ما جهلوا. ثم اكتشف الثقافة العربية التى لم يعرفها إلا لماما. ثم جاءت رحلة الكويت للاطلاع على المكتبة العربية^(٢). وكان التحول قد بدأ قبل ذلك

(*) مجلة القاهرة، نوفمبر ١٩٩٣ ص ٧٦-٩٥

(١) "خلال الفترة الأولى التى بدأت بالمنطق الوضعى (الجزء الأول) فى ١٩٥١ ظهرت أيضا خرافة الميتافيزيقا" ١٩٥٣، "نظرية للمعرفة" ١٩٥٥، "برتراند رسل" ١٩٥٦، "دافيد هيوم" ١٩٥٨، "تحو فلسفة علمية" ١٩٥٨ (وقد نال جائزة الدولة التشجيعية)، "المنطق الوضعى" (الجزء الثانى) ١٩٦١، جابر بن حيان" ١٩٦١. وخلال الفترة الثانية ابتداء من "تجديد الفكر العربى" ١٩٧١ "ظهر المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى" ١٩٧٢، "قيم من التراث" ١٩٨٤، "رؤية إسلامية" ١٩٨٧، "فى تحديث الثقافة العربية" ١٩٨٧.

(٢) "ولقد تعرضت للسؤال منذ أمد بعيد، ولكنى كنت إزاءه من المتعجلين الذين يسارعون بجواب قبل أن يفحصوه ويحصوه ليزيلوا منه ما يتناقض من عناصره. فبدأت بتعصب شديد لاجابة تقول إنه لاأمل فى حياة فكرية معاصرة إلا إذا بترنا التراث بترا وعشنا مع من يعيشون فى عصرنا علما وحضارة=

بقليل أثناء المد القومي العربي والدعوة إلى الخصوصية الثقافية العربية. فالتحول في ١٩٧١ أو قبله عرض تاريخي صرف يتعرض له كثير من الأساتذة المعارين إلى شبه الجزيرة العربية عندما ينتقلون من جو فكري إلى جو فكري آخر، ومن بيئة ثقافية إلى بيئة ثقافية أخرى. وقد يكون الجو الثقافي الجديد الذي يكثر فيه الحديث عن الإسلام والدين والتراث على نحو غير علمي قد ساعد على توجيه الرائد إلى هذه الثقافة الموروثة يُعمل فيها المنهج العلمي التحليلي ويطبق عليها النظرية العلمية حتى يحدث الاتصال المطلوب بين العلم والدين، التحليل والتركيب، العقل والإيمان، المعاصرة والأصالة، ثقافة الآخر وثقافة الأنا. وهو تفاعل طبيعي من أجل الإخصاب المتبادل، توجيه العلم نحو الدين، والعقل نحو التراث، من الأستاذ إلى الطالب، ورؤية الدين من منظور العلم، والتراث من منظور العقل، من الطالب إلى الأستاذ^(١). ويقوم هذا الافتراض على العرض دون الجوهر، وعلى التاريخ دون المعنى، وعلى الحادثة دون القصد، وعلى العلة المادية دون العلة الغائية. يقع في تفسير على خالص، ويترك الفهم الماهوي. والأعراض لا تنتج جواهر، والحوادث لا تعطي أفكارا.

والافتراض الثاني أن الانقطاع من المرحلة العلمية الأولى إلى المرحلة التراثية الثانية، من المنطق الوضعي إلى التراث الإسلامي، من العقل إلى الإيمان

«وجهة نظر إلى الإنسان والعالم. بل أرى تمنيت عندئذ أن نأكل كما يأكلون، ونجذ كما يجذون، ونلعب كما يلعبون، ونكتب من اليسار إلى اليمين كما يكتبون على ظن مني آنئذ أن الحضارة وحدة لا تتجزأ. فإما أن نقبلها من أصحابها، وأصحابها اليوم هم أبناء أوروبا وأمريكا بلا نزاع، وإما أن نرفضها. وليس في الأمر خيار بحيث ننقّي جانباً ونترك جانباً كما دعا إلى ذلك الداعون إلى اعتدال. بدأت بتعصب شديد لهذه الإجابة السهلة وربما كان دافعي الخبيث إليها هو إلمامي بشئ من ثقافة أوروبا وأمريكا وجهلي بالتراث العربي جهلاً كاد أن يكون تاماً. والناس كما قيل بحق أعداء ما جهلوا. ثم تغيرت وقفتي مع تطور الحركة القومية. فمادام عدونا الألد هو نفسه صاحب الحضارة التي توصف بأنها معاصرة فلا مناص من نبذه ونبذها معاً. وأخذت أنظر نظرة التعاطف مع الداعين إلى طابع ثقافي عربي خالص، يحفظ لنا سماتنا، ويرد عنا ما عساه أن يجرفنا في تياره فإذا نحن خبر من أخبار التاريخ مضى زمانه ولم يبق منه إلا ذكراه. لكنني حين أخذت أتعاطف مع هذه النظرة العربية الخالصة كنت إزاءها بلا حول. فهذا مجال لم يكن لي فيه نصيب يذكر. فلا أنا قد أتحت لي أيام الدرس فرصة كافية للإمام بقسط موفور من تلك الثقافة العربية الخالصة، اللهم إلا النذر اليسير الذي كان يتلقاه التلميذ في المدارس المدنية. ولا أنا أستطيع أن أجد الفراغ لأتوفر على الدرس من جديد. وأحمد الله أن أتاح لي آخر الأمر هذا الفراغ كما أتاح لي مكتبة عربية أقضى فيها بعض ساعات النهار»، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت ١٩٧١ ص ١٣ - ١٤ لم تكن أتحت لكاتب هذه الصفحات في معظم أعوامه الماضية فرصة طويلة الأمد تمكنه من مطالعة صحائف تراثنا العربي على مهل»، المصدر السابق ص ٥.

(١) وقد ظهر جيل تال ينتقل من الحلة إلى الجلباب، يطيلون الذقون، ويمسكون بالسبح، ويؤذنون للصلاة، ينسبون بالنسب، ويحمدون الله على ما آتاهم من نعم، ويشنون على أولى الأمر تأكيداً لبولاء الجديد، وحرماً على استمرار عهود العسل، وإطالة الإغارة بعد إطالة اللحى.

قد حدث مثلما حدث لكثير من المفكرين المعاصرين بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧^(١). فقد فشلت الأيديولوجيات العلمانية الأخيرة للتحديث: الليبرالية قبل ١٩٥٢ ، والقومية أو الاشتراكية العربية بعد ١٩٥٢ ، مصطدمة بالثقافة الموروثة التي كانت وما تزال إحدى مكونات الواقع الثقافي والاجتماعي والسياسي. وفي نفس الوقت ظهرت شعارات العلم والتكنولوجيا، مفتاح سحري من فريق يرى أننا دخلنا الحرب بمنطق الناي والربابة، وأنها لبسنا قشرة الحضارة والروح جاهلية. وظهرت شعارات الإسلام هو الحل، الإسلام هو البديل من فريق آخر يرى أننا هزمنا لبعثنا عن الإيمان. وكسبنا الحرب بعد ذلك في أكتوبر ١٩٧٣ لقربنا منه. وظهرت شعارات العلم والإيمان عند فريق ثالث يجمع بين الحسنيين، الدنيا والآخرة. فحدث عند الرائد الراحل نفس التحول من العقل إلى الإيمان، ومن العلم إلى الدين، ومن الغرب إلى الإسلام، ومن الآخر إلى الأنا. ففي هذه الفترة بدأ الوعي بالذات قبل صدور الكتاب بسبع أو ثمان سنوات أي منذ الستينيات قبل المغادرة إلى الكويت^(٢). وقد أعيد طبع "خرافة الميتافيزيقا" الذي صدر عام ١٩٥٣ في طبعة ثانية بعنوان "موقف من الميتافيزيقا" عام ١٩٨٣ من أجل تخفيف وقع صدى الطبعة الأولى وما أثارته من اتهامات حول موقف الرائد من الدين. كما يدعم هذا الافتراض غياب الأعمال العلمية في الفترة الثانية وتواربها كلية أمام الأعمال التي تتناول موضوع التراث. والحقيقة أن هذه النظرة أيضا بالرغم مما تقوم عليه من حجج وبراهين تغفل أنه في الفترة العلمية الأولى أيضا ظهر "جابر بن حيان" في ١٩٦١ من أجل تأصيل المنهج العلمي التجريبي في التراث القديم. كما أن الأعمال التي ظهرت في الفترة الثانية إنما هي أعمال تحليلية نقدية للتراث وقيمه. المادة من التراث ولكن المنهج التحليلي مازال هو المستعمل في دراستها.

والافتراض الثالث هو أن الرائد بعد أن تشبع بالفكر الغربي عامة والفكر العلمي خاصة شعر وكأنه مازال معلقا في الهواء، نخبوى يخاطب النخبة، معزول عن الثقافة الشعبية والتراث الوطني خاصة وأنه لم يكن مطلعاً عليه. وكان يتراءى له من بعيد أصداء مفككة متناثرة، أشباحا غامضة طافية على صفحات المؤلفين^(٣).

(١) وذلك مثل تحول خالد محمد خالد من الليبرالية إلى الدين، وتحول عديد من المفكرين الماركسيين والقوميين إلى الدين كذلك (عادل حسين، محمد عمارة، طارق البشري).

(٢) "استقيظ صاحبنا - كاتب هذه الصفحات - بعد أن فات أوانه أو أوشك. فإذا هو يحس الحرية تؤرقه. فطفق في بضعة الأعوام الأخيرة التي قد لا تريد على السبعة أو الثمانية يزرد تراث آبائه"، المصدر السابق ص ٦.

(٣) "فهو واحد من ألوف المتقنين العرب الذين فتحت عيونهم على فكر أوربي قديم أو جديد حتى سبقت إلى خواطرهم ظنون بأن ذلك هو الفكر الإنساني الذي لا فكر سواه. عيونهم لم تفتح على غيره لتراه."

ثم فوجئ بعد صحوة قلقه في أعوامه الأخيرة، وهي من أنضج سنوات عمره أن المشكلة ليست في نقل الغرب وإلا لأكثرنا النقل، ولكن في كيفية المواءمة بين المنقول والموروث، بين ما ننقل من العصر الحديث وما نسترجع من العصر القديم، دون الاكتفاء بالتجاور بين النقلين^(١). أم أن الحل في إيجاد ثقافة واحدة موحدة تجمع بين الجديد والقديم، بين الأصالة والمعاصرة؟^(٢)

لذلك يظل الاشكال قائما، إشكال التواصل والانقطاع. ويكون الاحتمال الأول أقرب إلى الصواب. وهو أن المسار الفكري للرائد من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية يقوم على التواصل وليس على الانقطاع، التواصل في النظرة العلمية والمنهج التحليلي والعقل النقدي وإن اختلفت مادة التطبيق من الفكر الغربي إلى التراث الإسلامي، ومن مجرد عرض المنطق الوضعي عرضا نظريا خالصا إلى تطبيقه وممارسته وبيان إمكانياته في بيئات ثقافية أخرى غير البيئة الثقافية الأوروبية التي نشأ فيها. والصعوبة في هذا الاحتمال هو أن الرائد لم يعلن عن ذلك صراحة وتركه مسكوتا عنه. يصعب اكتشافه بوضوح وعلى نحو مباشر. فلا يوجد عرض نظري لقواعد المنهج التحليلي ثم تطبيقه في التراث الإسلامي. إنما يظهر المنهج في التطبيق. ويبدو العقل النقدي في الممارسة. وتتكشف النظرة العلمية في النتيجة كما هو الحال عند رسل في العلاقة بين المرحلة الأولى والمرحلة الثانية. بل أن الرائد يصرح أحيانا بالعكس بأن مرحلة الوضعية المنطقية قد انتهت وبدأت مرحلة جديدة، أعمال العقل في التراث، والعلم في حياتنا. وكان يفعل أحيانا ويسبب الوضعية المنطقية إذا كان دائم التذكير بها. فالمنهج العقلي والنظرة العلمية لا شأن لهما بالوضعية المنطقية بل ثوابت للفكر الفلسفي منذ سقراط. إنما القضية الأعم في ثنائية النظرة أم وحدة المعرفة الإنسانية؟ فما زال الرائد مثل باقي فلاسفة الوضعية

سولبت هذه الحال مع كاتب هذه الصفحات أعواما بعد أعوام. الفكر الأوروبي دراسته وهو طالب، والفكر الأوروبي تدريسه وهو أستاذ، الفكر الأوروبي مسلاته كلما أراد التسلية في أوقات الفراغ. وكانت أسماء الأعلام والمذاهب في التراث العربي لا تجنيه إلا أصدااء مفككة متناثرة كالأشباح الغامضة يلمحها، وهي طافية على أسطر الكاتبين، المصدر السابق ص ٥.

(١) "ثم أخذته في أعوامه الأخيرة صحوة. فلقد فوجئ وهو في أنضج سنه بأن مشكلة المشكلات في حياتنا الثقافية الراهنة ليست هي : كم أخذنا من ثقافات الغرب وكم ينبغي لنا أن نزيد؟ إذ لو كان الأمر كذلك لكان علينا عندئذ إلا أن نضاعف من سرعة المطابع، ونزيد من عدد المترجمين فإذا الثقافات الغربية قد رصت على رفوفنا بالألوف بعد أن كانت ترص بالمئين. لكن لا، ليست هذه هي المشكلة. وإنما المشكلة على الحقيقة هي : كيف نوائم بين ذلك الفكر الواحد الذي بغيره نقلت منا عصرنا أو نقلت منه وبين تراثنا الذي بغيره نقلت منا عروبتنا أو نقلت منها؟ إنه لمحال أن يكون الطريق إلى هذه المواءمة هي أن نضع المنقول والأصيل في تجاور بحيث نشير بأصابعنا إلى رفوفنا فنقول هذا هو شكسبير قائم بجوار أبي العلاء. فكيف إذن يكون الطريق؟"، المصدر السابق ص ٥ - ٦.

(٢) "كيف السبيل إلى ثقافة موحدة متسقة يعيشها متقف حتى في عصرنا هذا بحيث يندمج فيها المنقول والأصيل في نظرة واحدة؟"، المصدر السابق ص ٦.

المنطقية يميز بين العقل والعاطفة، بين العلم من ناحية والفن والدين من ناحية أخرى. الأول لإرضاء العقل والثاني لإشباع العاطفة. وقد ظهرت هذه الثنائية في ثانيا المرحلتين معاً، العلم للحياة العامة والدين للحياة الخاصة، العقل لتيسير شئون الدنيا، العلاقة بين الإنسان والعالم، والإيمان للإعداد للأخرة، العلاقة بين الإنسان والله. ولا يمكن خلط الميدانين: وضع العلم في الدين أو الدين في العلم. وقد تحولت هذه الثنائية إلى نظرة حضارية شاملة في الغرب العالم والشرق الفنان، العلم من الآخر والإيمان من عندنا. فنجمع بين الحسنين، المعاصرة والأصالة، الجديد والقديم، العلم والإيمان، الفلسفة والفن، الغرب والشرق، وتلك ميزة العرب.

٢- الأصالة والمعاصرة : بحث علمي أم انطباع أدبي ؟

والسؤال المطروح في "تجديد الفكر العربي" هو إلى أي حد يستطيع الفكر العربي المعاصر أن يحافظ على ذاته واستقلاله وفي نفس الوقت يكون معاصراً؟^(١). وهي قضية الأصالة والمعاصرة، الجمع بين القديم والجديد، بين الماضي والحاضر^(٢). قد يبدو لأول وهلة أن هناك تناقضاً بين الاثنين، وأن الإنسان لا يستطيع أن يكون أصيلاً ومعاصراً في نفس الوقت، وأن عليه أن يختار أحدهما على حساب الآخر، الأصالة دون المعاصرة أو المعاصرة دون الأصالة^(٣). ولكن كيف يمكن الاختيار بين الماضي والحاضر؟ كيف يمكن الاختيار بين شرعيتين، شرعية الروح وشرعية البدن؟ ومن ثم فلا وسيلة إلا الجمع بينهما. ولكن كيف يكون الجمع؟ هل بالازدواجية والتجاوز، وأن يكون العربي أصيلاً في حياته

(١) وتبدو هذه الثنائية في العديد من مؤلفاته مثل "شروق من الغرب" ١٩٥١، "أيام في أمريكا" ١٩٥٥، "حياة الفكر في العالم الجديد" ١٩٥٦، "الشرق الفنان" ١٩٦٠، "فلسفة وفن" ١٩٦٣، "في فلسفة النقد" ١٩٧٩، "مع الشعراء" ١٩٨٠، "قصة نفس" ١٩٦٥، "في حياتنا العقلية" ١٩٧٩، "من زاوية فلسفية" ١٩٧٩، "قصة عقل" ١٩٨٣.

(٢) "وأما السؤال الذي أشرت إليه والذي فرض نفسه علينا فرضاً طويلاً أمد ليس بقريب والذي أحسست بضغطه وإصراره خلال أعوامي الخمسة الأخيرة - أو قل خلال أعوام الستينيات من هذا القرن - فهو الذي يسأل عن طريق الفكر العربي المعاصر يضمن له أن يكون عربياً حقاً ومعاصراً حقاً"، المصدر السابق ص ١٠.

(٣) "إذ قد يبدو للوهلة الأولى أن ثمة تناقضاً أو ما يشبه التناقض بين الحدين لأنه إذا كان عربياً صحيحاً يقتضي ذلك منه أن يغوص في تراث العرب الأقدمين حتى لا يفتح مجالاً لجديد - وأن من أبناء الأمة العربية اليوم من قد غاصوا هذا الغوص الذي لم يبق لهم من عصرهم ذرة هواء يتنفسونها. وأما إذا كان معاصراً صميماً كان محتوماً عليه أن يغرق إلى أذنيه في هذا العصر بعلومه وآدابه وفنونه وطرائق عيشه حتى لا تبقى أمامه بقية ينقذها في استعادة شيء من ثقافة العرب الأقدمين. قد يبدو للوهلة الأولى أن بين العربية والمعاصرة تناقضاً أو ما يشبه التناقض. ولذلك يجيء السؤال الذي يلتبس طريقاً يجمع الطرفين في مركب واحد وكأنما هو سؤال يطلب أن تجتمع مع الماء جذوة نار. فهل بين الطرفين مثل هذا التعارض حقاً أو أن ثمة طريقاً يجمع بينهما؟ ذلك هو السؤال"، المصدر السابق ص ١٠ - ١١.

الخاصة معاصرا في حياته العامة، يقول شيئا ويفعل شيئا آخر، يتمنى الوحدة ويمارس الاختلاف، عالما في معمله طبقا للمنقول العلمي الغربي خرافيا في تصديقه بالمعجزات والكرامات طبقا لموروثه الثقافي؟ بهذه الطريقة تضيع وحدة المعرفة. هل التذبذب بين الاثنين من أجل خلق ثقافة عربية وفن عربي وأدب عربي وفلسفة عربية وأخلاق عربية وسياسة عربية ونظرة عربية، إنتقالا من طرف إلى طرف دون منطق أو منهج ثم ينتهي الأمر إلى الوقوع في أحد الطرفين فلا سبيل إلى الجمع بينهما لأن السؤال نفسه متناقض أو مستحيل مثل تربيع الدائرة في الهندسة أو جعل الثلاثة عددا زوجيا في الحساب^(١). وقد انتهى التوفيق إلى وقوع في ثنائية المصدر والقيمة، علاقة الإنسان بالله من الماضي وعلاقة الإنسان بالإنسان وبالطبيعة من الحاضر^(٢). وهي ثنائية تنتهي إلى ازدواجية الشخصية العربية وتختزل الماضي في الدين، والحاضر في العلم والمجتمع، وكأن التراث القديم كله دين لا علم فيه ولا اجتماع، وكأن التراث الغربي كله علم واجتماع صرفان لا يقومان على تصور للعالم ونسق للقيم يتعلق بعلاقة الإنسان بالله.

والحقيقة أن السؤال مطروح ولكن طريقة المعالجة أدبية. الإشكال علمي والحل إنطباعي. لذلك يغلب على "تجديد الفكر العربي" الصور الفنية والانطباعات الأدبية والتشبيهات والاستعارات^(٣). الحياة الثقافية القديمة كالبحر ماء هادئ يخفي تيارات وصراعات متباينة. وعلاقة الفرد بالمجموع مثل علاقة الصخرة بالشاطئ، وفكرنا المعاصر مثل قطعة من السكر في إناء كبير من الماء أي عدم التركيز والقدرة على الصياغات النظرية. وبالرغم من هذه الصحوة لعربي بين ثقافتين فقد عالجها على نحو إنطباعي بالنسبة للتراث القديم. في حين عرف التراث الغربي من موطنه الأصلي في الوضعية المنطقية ورسول وهيوم ونظرية المعرفة والفلسفة العلمية. وقد كان بالإمكان معرفة التراث القديم بنفس الطريقة العلمية كما عرف

(١) "في المرة الأولى كنت أبشر بأن السبيل إلى ثقافة عربية معاصرة قد انفتحت أمامنا أبوابه ونوافذه وأنا إذا فعلنا كذا وكذا كانت لنا بذلك فلسفة عربية وأدب عربي وفن عربي وأخلاق عربية وسياسة عربية ونظرة عربية تميزنا ونعاصر بها الآخرين ممن يعيشون معنا في عالم واحد وتعرضهم معنا مشكلات واحدة. وفي المرة الثانية يأخذني اليأس فأكتب أو أتكلم لأقول ألا مخرج من الأزمة وإنما بين طرفين متناقضين، ولا حل أمامنا إلا أن نبتز طرفا منهما ليبقى لنا الطرف الآخر خالصا. فإما أن نتوقع في ثقافة عربية ذهب أوانها وإما أن ننضوعنا هذا الثوب العتيق في غير أسف لنقد لانفسنا ثوبا جديدا من القماش الجديد"، المصدر السابق ص ١٥ - ١٦.

(٢) "وأستيق حكما هو الذي أجدني أميل إلى الأخذ به في تنظيم نشاطنا الثقافي تنظيميا يأخذ من الماضي ويساير الحاضر"، المصدر السابق ص ١٤٤.

(٣) "مثلا : كيف ننسج الخيوط التي إستلناها من قماش التراث مع الخيوط التي إنتقيناها من قماشة الثقافة الأوربية والأمريكية؟ كيف ننسج هذه الخيوط مع تلك في رقعة واحدة لحمتها من هنا وسداها من هناك، فإذا هو نسيج عربي ومعاصر"، المصدر السابق ص ١٤.

جابر بن حيان والتراث الصوفي في "المعقول واللامعقول". ولكنه لم يعرف العلوم القديمة في بنيتها مثل علم أصول الدين وعلم أصول الفقه وعلوم الحكمة وعلوم التصوف كي يعيد بناءها طبقاً للمنهج التحليلي وبالنظرة العلمية. لقد ساح بين التراث كما يزور السائح العابر المدن والمتاحف^(١). كانت قراءته للتراث أشبه بساعات بين الكتب يأخذ منها انطباعاته باعتباره عقلانياً وضعياً منطقياً. ويسجل هذه الانطباعات في أفكار ويعبر عنها بأسلوب أدبي من أجل خلق ثقافة عربية مستتيرة^(٢). وانطباعات من التراث وقناعات من الغرب لا يكونان علماً دقيقاً بالسؤال المطروح. لذلك لا ينفصل "تجديد الفكر العربي" عن السيرة الذاتية للرائد التي رواها في "قصة نفس" و"قصة عقل" و"حصاد السنين". يستعمل ضمير المتكلم المفرد وأحياناً يشير إلى نفسه بضمير الغائب "صاحبنا"، ويخاطب القارئ. لا فرق بين فكره وحياته، بين المؤلف والقارئ، بين الفرد والجماعة^(٣). والعلم نسق موضوعي في الوضعية المنطقية وفي غيره لا شأن له بحياة العالم ولا تجاربه. يغلب أسلوب المحاضر على أسلوب الباحث، وتحليل تجارب الأديب على وصف الواقع المباشر، والحوار السقراطي على العلم الارسطي، واللقاء الفكري على البحث العلمي. وهي على أقصى تقدير قراءات معاصرة لبعض النصوص القديمة مثل البغدادي في "الفرق بين الفرق"، والغزالي في "المنقذ من الضلال"، وابن مسكويه في "تهذيب الأخلاق" والرازي في "إصلاح الأخلاق" أو "طب النفوس" أي "الطب الروحاني"، وابن عبد ربه في "العقد الفريد". لذلك غلب طابع التكرار. فالمادة القديمة متكررة، وتتكرر الانطباعات الحديثة تبعاً لها. فقد تكرر موضوع خلق القرآن عدة مرات كنيل على اضطهاد الرأي وكنموذج للمشاكل التي عفا عليها الزمن وتكررت المواقف الثلاثة بالنسبة للسؤال المطروح. الأخذ بالقديم دون

(١) "يزرد تراث أبائه ازدراد العجلان كأنه سائح مر بمدينة باريس وليس بين يديه إلا يومان ولا بد له من خلاهما أن يريح ضميره بزيارة اللوفر. فراح يعدو من غرفة إلى غرفة يلقي بالنظرات العجلى هنا وهناك ليكتمل له شيء من الزاد قبل الرحيل. هكذا أخذ صاحبنا وما يزال - يعب صحائف التراث عبا سريعاً والسؤال ملء سمعه وبصره"، المصدر السابق ص ٦ "قلت لنفسي وأنا أقلب النظر في منوعات من التراث"، المصدر السابق ص ٥٥.

(٢) "وقضيت ساعة بالأمس مع كتاب "الياقوتة" الذي خصص للمختارات التي قيلت في العلم والأدب"، المصدر السابق ص ٣٣١ "لقد قرأت منذ أعوام. مقالة طويلة لأديب هندي لا أنكر اسمه ولا عنوان المقالة التي قرأتها لكنني أذكر مضمونها ولعل ما قد حفظته في ذاكرتي شدة غرابته في تقديري عندئذ"، المصدر السابق ص ٣٢٨.

(٣) "وعقبتني هي أن تراثنا العربي .."، المصدر السابق ص ٢٦ "وأنا أترك للقارئ العربي المعاصر أن ينظر لنفسه ويحكم"، المصدر السابق ص ٣٤٩ "أني لألفت نظر القارئ إلى طريقة الرازي في التفرقة بين ما يجوز فعله وما لا يجوز" المصدر السابق ص ٣٥٤ "لئن أوجه الدعوة إلى قارئ ألا يتعجل" ص ٣٣٤ "أترك للقارئ أن يقدر لنفسه"، المصدر السابق ص ٥٤.

الجديد، الأخذ بالجديد دون القديم ثم محاولة التوفيق أو الجمع بين الاثنين سواء عند القدماء أو عند المحدثين^(١). وتكررت المواقف الثلاثة في الفلسفة الغربية: الفلسفة العلمية الأنجلو سكسونية الأمريكية، والفلسفة الانسانية الوجودية الغربية، والفلسفة الاجتماعية الروسية^(٢). وكما يتكرر نفس المادة القديمة يتم الاستطراد في الانطباعات المعاصرة دون إيجاد ميزان دقيق بين القديم والجديد. ويذكر الراحل الراحل نفسه والقارئ بالاستطراد وضرورة العودة إلى الموضوع^(٣). يتعامل مع القديم وكأنه عرض لذاته شارحا نصوصه دون الإجابة على السؤال المطروح. ويتعامل مع التراث الغربي عارضا إياه دون معالجة السؤال متقلا بين القديم والجديد. ويطيل في وصف حركات الزنادقة وتراث الباطنية وأصناف الطالبين بلا هدف وخروجا عن الموضوع.

كذلك غلب أسلوب المقال الصحفي الأدبي على البحث العلمي في بنية الفكر. وإذا كان الكتاب يغلب على مؤلفات الفترة الأولى قبل ١٩٧١ فإن المقال الفلسفي هو الغالب على مؤلفات الفترة الثانية بما في ذلك بدايتها في "تجديد الفكر العربي"^(٤). إذ يضم "تجديد الفكر العربي" مجموعة من المقالات نشر بعضها من قبل في مجلة "الفكر المعاصر" مثل "ياقوتة العقد للعلم والعلماء"^(٥). وتغيب عنه البنية الفكرية للموضوع. يتكون من قسمين كل منهما بلا عنوان يبرر القسمة ويكون موضوعا لكل قسم. يضم القسم الأول خمسة موضوعات: سؤال مطروح، عقبات على الطريق، ثقافة في تراث لا نعيشها، غربة الروح بين أهلها، صراع ثقافي قديم. وهي عناوين أقرب إلى المقالات الفكرية العامة في صياغتها وألفاظها. بينما يضم القسم الثاني خمسة عناوين أخرى: ضرورة التحول، ثورة في اللغة، فلسفة عربية مقترحة، قيم باقية من تراثنا، شيء عن الإنسان. وكل منها يتضمن

(١) المصدر السابق ص ٩ - ٢٠ ص ١٤٤ - ١٤٥ ص ٢٩١ - ٢٩٣.

(٢) المصدر السابق ص ٢٨٥ - ٢٨٦.

(٣) "ونعود بعد هذا الاستطراد القصير إلى ما كنا نتحدث فيه"، المصدر السابق ص ٧٣ "وأعود إلى استئناف الحديث فيما بدأت"، المصدر السابق ص ٢٤٩ "ونعود إلى ما بدأنا به وهو محاولة الجواب عن سؤال طرحناه"، المصدر السابق ص ٣٢٦ "نلك استطراد - أردت به أن أوضح للقارئ ماذا يراد...، المصدر السابق ص ٣٤٣ "لقد كنا ننسى أن موضوع المحاور الذي اجتمع من أجله جماعة من مفكرى العصر هو مشكلة بلغت حدتها في عصرنا" ..، المصدر السابق ص ٣٨٥، "اكتفى بها حتى لاتطول وقفتي..." ص ٣٣٦.

(٤) ما صدر له في هذه الفترة الثانية من كتب هو إعادة طبع بعض المؤلفات من المرحلة الأولى مثل "موقف من الميتافيزيقا" ١٩٨٣، "خرافة الميتافيزيقا" ١٩٥٣، "الكوميديا الأرضية" (الثورة على الأبواب) ١٩٥٥.

(٥) المصدر السابق ص ٣٣٢ - ٣٤٠ ولا يحال إلى الهوامش لتبنيه القارئ أن هذا الفصل من الكتاب قد تم نشره مسبقا مع ذكر النشر ومكانه وتاريخه.

موضوعين مستقلين باستثناء الموضوع الثانى "ثورة فى اللغة" الذى يضم ثلاثة موضوعات. ولا يتعادل القسمان كمًّا. فالثنائى أكبر من الأول^(١). وتتعاذل تقريباً الأقسام الخمسة فى كل قسم باستثناء الموضوع الأول فى القسم الثانى فهو أيضاً أصغرهما^(٢).

والعنوان ثلاثى الإيقاع "تجديد الفكر العربى"^(٣). ويعنى "التجديد" التحديث والتطوير والنقد والتغيير والإصلاح. ويعنى "الفكر" خلاصة الموروث وما تبقى منه فى الذهن. والحقيقة أن الفكر هو الفكر أى النظر. وما يتجدد هو أسلوبه وطابعه ورؤيته ومنهجه وموضوعه. أما "العربى" فهو اللفظ الأثير الذى بدأ يتداخل مع لفظ "الإسلامى" نظراً لنشأة الفكر القومى منذ مطلع هذا القرن، وكثرة كتابة الشوام والمغاربة فى الفكر العربى، الشوام بسبب ضغوط القومية الطورانية على حدودهم الشمالية مما اضطر باقى المسلمين فى دولة الخلافة إلى البحث عن ملاذ قومية آخر فى القومية العربية، وبسبب نصارى الشام الذى وجدوا فى العروبة عاملاً موحداً بينهم وبين المسلمين بعد انهيار الخلافة، والمغاربة بسبب التيار القومى العربى على حدودهم الشرقية والنزعة القومية فى الفكر الأوربى على حدودهم الشمالية، وبسبب وصف المواطن البربرى للآخر العربى. والحقيقة أن الفكر لا يوصف بأنه عربى أو غير عربى بل التراث هو الذى يوصف. الفكر أقرب إلى المنطق والعقل الصريح.

٣- اختزال التراث فى الدين

وبعد طرح سؤال الأصالة والمعاصرة، القديم والجديد، الأنا والآخر، التراث والغرب، الموروث والوافد، يتم اختزال التراث فى الدين والآخر فى العلم، فيحدث نوع من الظلم فى مقارنة داخلية غير متعادلة بين الطرفين المزمع التوحيد بينهما، الشر من عندنا والخير من الآخر، الدين من عندنا والعلم من الآخر، النص من القديم والطبيعة من الغرب، فالقديم قديم والجديد جديد ولن يلتقيا.

(١) يضم القسم الأول ١٦٣ ص والثانى ٢١٢ ص.

(٢) ١- سؤال مطروح ١٣ ص ٢ - عقبات على الطريق ٤١ ص ٣ - أفلاطون ثقافة فى تراشا لا نعيشها ٢٤ ص ٤ - غربة الروح بين أهلها ٤٠ ص ٥ - صراع ثقافى قديم ٣٥ ص ٦ - ضرورة التحول ٢٠ ص ٧ - ثورة فى اللغة ٣٧ ص ٨ - فلسفة عربية مقترحة ٤٨ ص ٩ - أفلاطون قوم باقية من تراشا ٤٦ ص ١٠ - شئ عن الإنسان ٤٦ ص

(٣) وقد استمر هذا الجيل فى هذا الإيقاع الثلاثى مثل ثلاثية "نقد العقل العربى" (تكوين العقل العربى، بنية العقل العربى، نقد العقل السياسى) للجابرى "نقد العقل الإسلامى" لمحمد اركون، "تحديث العقل العربى" لحسن صعب ... الخ.

لدينا عقبات على الطريق^(١). فالسلب يبدأ قبل الإيجاب، وبيان العيوب مقدم على معرفة المميزات. أولاً إحتكار الحاكم لحرية الرأي. فهو يجمع بين السيف والقلم. وهو الوحيد على حق. والفقهاء تدير لنظرية الإمارة. وما أكثر الشواهد على ذلك^(٢). والفكر حوار بين نعم ولا، خارج منطق الصواب والخطأ مثل حوار سقراط في الأسواق. العلم الإلهي مطلق في حين أن العلم الإنساني نسبي، يعطى حق الاختلاف. والحقيقة أنه لا ينكر أحد ذلك. إنما الخطأ المنهجي في الانتقاء، وتعميم الجزء على الكل. فالتراث يقوم على الاجتهاد، وحق الاختلاف، والنصيحة، وعدم الإكراه في الدين، الجدال بالتى هي أحسن، ومجابهة الرأي بالرأي، والحجة بالحجة، والبرهان بالبرهان. وقد كانت حرية الرأي مكفولة بين المدارس الفقهية والفرق الكلامية والتيارات الفلسفية والاتجاهات الصوفية. وفي كل حضارة هناك هذا الشد والجذب بين تقييد الحاكم لحرية الرأي ودفاع المفكرين الأحرار والعلماء عنه، في التراث وفي الغرب على السواء.

وارتباط الفكرة بشخص صاحبها أولاً موجود في كل تراث. فهناك السقراطية والأفلاطونية والأرسطية والأوغسطينية والتوماوية والديكارتيّة والكانطية والهيغيلية والبرجسونية قدر ما توجد النظامية الهذيلية والأشعرية... الخ. ثانياً سلطان الماضي على الحاضر، والموتى على الأحياء، هذا صحيح. فتلك سمة بعد أن تخلينا عن الاجتهاد منذ ألف عام بالرغم من جهود المصلحين منذ فجر النهضة العربية الحديثة. ولكن هناك أيضاً سلطة الأحياء على الأموات : هم رجال ونحن رجال، نتعلم منهم ولا نقفدى بهم، ورفض التقليد. فالتقليد ليس مصدراً من مصادر العلم «إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون». والاجتهاد مصدر من مصادر التشريع. وهناك حديث المجددين "إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها". فلماذا الانتقاء، وإعطاء التراث أقل مما يستحق حتى يُعطى الغرب أكثر مما يستحق؟ لماذا احتقار الذات وتعظيم الغير؟ وهل يتحدث الرائد عن الأصول الفكرية التى قد تقدم الشواهد المناقضة أم عن الظواهر الاجتماعية والمراحل التاريخية التى تتفق معها هذه الشواهد؟ هل أحكام الرائد على قيمة فتخطى أم على واقع فتصح؟ ثالثاً، تعطيل القوانين الطبيعية بالكرامات صحيح عند فريق، خاصة الأشاعرة، ولكنه غير صحيح عند المعتزلة خاصة أصحاب الطبائع وعند ابن رشد.

(١) المصدر السابق ص ٢١ - ٦١.

(٢) يستشهد بشعر أبى العلاء : جلوا صارماً، وتلوا باطلاً وقالوا صدقنا، فقلنا نعم ويذكر وقائع قتل الخليفة المهدي بشار إذ لم يشفع له كتمان رأيه أو إعلان توبته، وقتل الحلاج حين لم يفلح الكتمان، وقتل سفيان لابن المقفع من أجل الترشق الفكرى بينهما وتقطيعه إرباً إرباً فى النار، ومحنة أحمد بن حنبل فى خلق القرآن.

فلماذا الانتقاء حتى يبدو غير علميين لصالح التراث الغربى العلمى الذى يربط بين الأسباب والمسببات^(١)؟

وصحيح أيضا أن هناك ثقافة فى تراثنا لا نعيشها، النظرة الكلية المجردة التى تتجاوز الجزئيات الحسية. ولكن هذه الكليات نشأت فى بدايتها من واقع حسى إجتماعى سياسى ثم تكسبت وأصبحت عقائد بل ومقدسات. ومهمة الباحث ليس رفضها لأنها تحولت إلى مصدر للقيم وتراث معاش بل إرجاعها إلى مصدرها الاجتماعى السياسى الذى نشأت منه لتبخيرها أو تفكيكها والتحرر منها. فالرفض لا يغير واقعا. أن هذه المجردات مرتبطة بالحياة العلمية، فهى تصورات للعالم تحدد رؤية الناس ومعايير السلوك تنتظم أفعالهم. ويعطى الرائد نماذج ثقافية ثلاثة لا نعيشها.

أولا: مشكلة الحرية بمعنيها السياسى والاجتماعى والتى ليس لها ما يقابلها فى تراثنا القديم. كان لفظ الحرية قديما يقال فى مقابل الرق. ولكن ليس المهم اللفظ فمعنى الحرية موجود فى التوحيد، وتحرر الوجدان الإنسانى من كل قيد فى فعل النفى الممثل فى شعار "لا إله" ثم تأكيد شمولية القيم فى فعل الإيجاب "إلا الله". وهو موجود أيضا فى العدل فى إثبات الفعل الحر المختار المسؤول كوسيلة لإثبات التفرد بعد التوحيد. "أنا حر فأنا موجود". وقد قامت ثورات القرامطة والزنج والعبيد لممارسة الحرية الاجتماعية والسياسية وإن لم تستعمل اللفظ. وممارسة الحرية والوقوف أمام الحاكم الظالم دون تبريره فى الثقافة خير من البحث عن اللفظ وتحليل الألفاظ كما هو الحال فى الوضعية المنطقية والمنهج التحليلى. كما أنه من الظلم البين القول بأن تراثنا لم يعرف السلطة المنتخبة من الشعب بل عرف نظام الخلافة. فالإمامة فى تراثنا بنص الأصوليين عقد وبيعة واختيار وإن لم تتم صياغتها بألفاظ الفكر السياسى الغربى الحديث وإلا كان وقوعا فى الخلل الزمانى ومطالبة الفقهاء أن يعيشوا عصرا أتى بعدهم بألف عام. بل إن الخروج على الإمام الظالم بعد النصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واللجوء إلى قاضى القضاة واجب شرعى. فالقول بأن مشكلة الحرية لن تجد لها حلا فى التراث ظلم للتراث وعدم معرفة كافية به^(٢).

ثانيا: مشكلة المرأة وتتبع مشكلة الحرية. فالمرأة العربية الجديدة غير المرأة العربية بالأمس، عالم الحريم والجوارى والغانيات، والقوامة، وتعدد الزوجات.

(١) المصدر السابق ص ٦٣ - ٩٦.

(٢) "والمهم فى سياق حديثنا هذا هو أن نلاحظ أننا حين تأزمت معنا مشكلة الحرية وجدنا الحلول وأشباه الحلول لا فى التراث العربى القديم بل وجدناه فى النتاج الأوربى الحديث"، المصدر السابق ص ٧٨ - ٧٩.

والحقيقة أن هذا أيضا إنتقاء. فالمرأة العربية بالأمس كانت عالمة وعاملة ومجاهدة. والمرأة العربية اليوم عاملة وفلاحة ومتقنة وكاتبة ومبدعة. والغوانى فى الغرب وفى الشرق على حد سواء. والقوامة لا تعنى عدم المساواة تقابلها قوامة النساء فى الغرب. وتعدد الزوجات إستثناء من القاعدة يعاقلها الانفصال الجسدى وتعدد العشيقات فى الغرب.

ثالثاً : الدخول فى عصر العلم والصناعة. إن عبقرية العرب فى لسانها ومقياس المعاصرة هو ضبط إبرة فى جهاز. فكيف يكون الخلاص بالدين وبالعبودية؟ وكيف يكون إحياء التراث غاية فى ذاته وليس وسيلة للمعاصرة؟ لقد حدد الغزالي أصناف الطالبين: المتكلمون والباطنية والفلاسفة والصوفية. وجعل الحق فى هؤلاء وهو يرفض التقليد. وماذا يعنى الحق فى عصر الحقيقة العلمية؟ وإذا نفعت قضية الوحدة العربية والقومية العربية فى مواجهة الغزو الصهيونى فكيف ينفع التراث الدينى فى عصر العلم؟ وهنا يبدو اختزال التراث فى الدين مع أنه أيضا التراث العلمى والرياضى، والطبيعة والطب والحيوان والنبات والصيدلة، والحساب والفلك والهندسة والموسيقى والجبر. وأين الخوارزمى والكاشانى والحسن بن الهيثم وجابر بن حيان والرازي وابن سينا وابن رشد والطوسى والبىرونى كعلماء؟ إن علاقة الإنسان بالإنسان وعلاقته بالطبيعة ليست حكرا على التراث الغربى بل هى أيضا فى تراثنا القديم فى الفقه وأصوله وفى علوم العمران. ولماذا تكون المشاكل من عندنا والحلول عند الآخرين وقد تكون الحلول أيضا من عندنا والمشاكل عند الآخرين؟

أما غربة الروح بين أهلها فسيبها ليس التراث القديم الذى لم نعد نعيشه ولا التراث الغربى الذى ننقله ولا نبذعه بل تخلى المعاصرين عن الاجتهاد فى إعادة بناء القديم حتى يصبح معاصرا ونقد المنقول من الغرب حتى لا يصبح تقليدا^(١). العيب هو النقل مرتين مرة من القدماء ومرة من المحدثين. والتقليد مرتان، مرة للقديم ومرة للجديد. صحيح أن الكاتب العربى المعاصر بين نارين، ثقافة لا يعيشها وغربة الروح بين أهلها. والحقيقة أنها مسؤوليته هو وليست مسؤولية الثقافتين القديمة والجديدة. لماذا لا يحيل ماضيه إلى حاضره وينقد حاضره؟ لماذا يحيل واقعه إما إلى الماضى أو إلى المستقبل دون أن يبدع فى حاضره؟ وهل القدماء أغراب عنا وهم منا ونحن منهم؟ هل أصبحنا مستشرقين ننظر إلى تراثنا وكأنه غريب منفصل عنا ولسنا مسؤولين عنه؟ إن تراث القدماء ليس تراثا متحفيا لأنه مازال حيا فى وجدان الناس، يمدهم بتصوراتهم للعالم وبمواجهاتهم للسلوك. القدماء

(١) الدكتور السائق ص ٩٧ - ١٣٦.

ليسوا أهل الكهف بالنسبة لنا بل نحن الذين وضعنا أنفسنا في الكهف دون أن نخرج منه، بما في ذلك كهف الفرقة الناجية، فرقة الدولة وسلطان الحاكم. لقد تناول القدماء موضوع الدين نظراً لوقوع الوحي لديهم موقع الشعر وبديلا عنه. ولكن أصبح الدين كل شيء، فلسفة واجتماعا واقتصادا وأخلاقا وقانونا وفنا. يعادل الأيديولوجيات والثقافات والفنون والآداب والعلوم والإنسانية المعاصرة. عينا نحن أننا نفهم الدين على نحو غربي مسيحي، علاقة شخصية بين الإنسان والله، وليس علاقة اجتماعية بين الإنسان والإنسان. لم تكن مشاكل القدماء بعيدة عن الحياة بل نشأت منها. فالإمامة هي القضية السياسية بالأصالة، الصلة بين الحاكم والمحكوم، الديمقراطية في مواجهة التسلط، وبهذا المعنى كان القديم عصريا ونحن الذين جعلناه قديما^(١). وماذا عن كتب الخراج وأحكام السوق؟ إن الدخول في الفرق القديمة هو دخول في قلب الحياة السياسية. وإن الصراعات الفكرية القديمة بين حقيقة وشريعة، باطن وظاهر، تأويل وتنزيل، ولاية ونبو، كلها أدوات فكرية للصراع على السلطة بين الدولة وخصومها، بين النظام والمعارضة. بل إن ما يبدو وكأنه مشاكل نظرية صرفة مثل التنزيه والتشبيه له دلالات معاصرة حول الصورة والرمز والدلالة والمفارقة. ليس المهم الرفض أو القبول من هنا أو من هناك بل التأويل وإعادة الفهم. فمنطق الفهم أعلى من جدل المحبة والكراهية. الإلهيات في حقيقتها إنسانيات، وكما بدت في الصلة بين التصوف والأخلاق. وإذا ما تم إرجاع عقائد الفرق إلى نشأتها التاريخية توقف العجب من ألعيب الصبية الحالمين أي غلاة الشيعة. فكل عقيدة تعبر عن موقف نفسي اجتماعي وبيئة ثقافية ووضع تاريخي. قد يكون القديم معوقا. ومهمة الفكر المعاصر إزالة هذا العائق. وقد يكون القديم دافعا على النهضة، ومهمة المفكر المعاصر الاعتماد عليه بدلا من تقليد الغرب.

إن التراث القديم يخفي صراعا ثقافيا يكشف بدوره عن صراع سياسي^(٢). فعلى مستوى الفكر هناك صراع بين التنزيل والتأويل والعقل. دافع عن الأول أصحاب السلطان. ودافعت عن الثاني المعارضة السياسية السرية مثل الباطنية. وتمسكت بالعقل المعارضة السياسية العلنية مثل المعتزلة. التنزيل والتأويل يمثلان الصراع بين الفقهاء والصوفية. والنص والعقل يمثلان الصراع بين المتكلمين والفلاسفة. ويحاول الرائد استعمال المنهج التاريخي كما فعل طه حسين وأحمد أمين

(١) "إن هذا التراث كله بالنسبة إلى عصر ناقد فقد مكانته لأنه يدور أساسا على محور العلاقة بين الإنسان والله على حين أن ما نلتزمه اليوم في لهفة مؤرقة هو محور تدور عليه العلاقة بين الإنسان واللاتسان"، المصدر السابق ص ١١٠.

(٢) المصدر السابق ص ١٢٧ - ١٢١.

فى تفسير الشعوبية بمؤامرات من كانت لهم السيادة قبل الإسلام ومقاومة السيادة العربية. ثم ظهرت الزندقة كحركة معارضة أيضا من الفرس للعرب، خروجاً على العرب ثم خروجاً على الإسلام. ولا صلة للتحليل التاريخى بالمواقف الفكرية، الثلاثة، ولا تساعد على فهمها. تبدو المعلومات التاريخية حصيلة مجموعة من القراءات مع أحكام متسرعة مثل وصف الزنادقة بالمهرجين، وتضخيم دور الباطنية، يجعل التراث كله باطنياً، رداً للكل إلى الجزء^(١). وقد ثار الفقهاء من أهل السنة على الحاكم الظالم ثورة من داخل النظام وليس فقط من خارجه. واختارت العامة الباطنية لما فيها من خرافات كما اختارتها الصفوة لما فيها من علوم طبيعية روحية تشبع النفس. أما العقل فقد ازدهر اعتماداً على اليونان كما يقول المستشرقون تغليبا للمصدر الخارجى على المصدر الداخلى. حمل لواءه المثقفون قديماً وحديثاً. خاصم التأويل الباطنى والتنزىل الفقهى وقاوم "دروشة" الجماهير فنشأ الصراع بين المحافظة والتحرر، بين الرجعية والتقدمية، بين اليمين واليسار^(٢). عادى أهل السنة الفلسفة. ورفضوا علوم الأوائىل بدليل فتاوى الفقهاء مثل ابن الصلاح وابن تيمية فى تحريمها بعد أن قضى الغزالى من قبل على العلوم العقلية بالرغم من استعماله العقل فى تنفيذ مواقف الخصوم مما يجعله أقرب إلى الوسطية. فهل يعنى إحياء التراث استدعاء خرافاته أم التخلص منها؟ وهل يعنى تعدد التراث تناقضاته أم تعبيره عن مواقف متباينة وصراعات إجتماعية وسياسية تنشأ فى كل مجتمع؟^(٣)

٤ - اختزال الغرب فى العلم

والغرب مصدر لعلمنا بالتراث من خلال الاستشراق الذى يستشهد به الراحل: كوربان، نيكلسون، جولدزيهر، بيرك^(٤). يعتمد على "تاريخ الفلسفة الإسلامية" لكوربان مرتين، ويمدحه فى المرة الثانية مع أن المعلومات عن الفرق موجودة فى المصادر العربية التى يعتمد عليها

(١) المصدر السابق ص ١٥٢.

(٢) "هناك دروشة تعجب الجماهير العريضة يقابلها عقل مستعار من ثقافة أخرى تستخدمه الصفوة القليلة لتقاوم به دروشة الكثرة الغالبة. ليس الأمر مجرد تقابل بين أنصار القديم وأنصار الجديد أو بين رجعية وتقدمية .. وإنما بين محافظين ومجددين لأنه فى حقيقة تعارض بين صوفية الدراويش وعقلية العلماء"، المصدر السابق ص ١٦٦ - ١٦٧.

(٣) "إن التراث منطو على أضداد ومتناقضات. فعلى الداعين فى غير حذر إلى وجوب العودة إلى التراث أن يحددوا أى هذه الأضداد والمتناقضات يريدون؟ أم يريدون أن تدخل فى الصورة كما هى لتتخبط اليوم كما كانوا يتخبطون بالأمس؟" المصدر السابق ص ١٥.

(٤) المصدر السابق كوربان ص ١٠٩ ص ١٢٠، نيكلسون ص ١٥٧ ص ٣١٩، جولد زيهر ص ١٧١، بيرك ص ٢١٦.

كوربان. كما يحيل إلى نيكلسون ورأيه في أبي العلاء وعدم تعمقه لحركة الزندقة من خلال عائشة عبد الرحمن، ومرة ثانية مباشرة في وصف نيكلسون لرسالة الغفران على أنها صالون ضخم أعد لطائفة عريضة من الشعراء. ويشير إلى جولدزيهر وبحثه عن موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل المنشور ضمن "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية" الذي جمعه وترجمه د. عبد الرحمن بدوي لمعرفة موقف أهل السنة ومعاداتهم لعلوم الأوائل. ويعتمد على ما قاله جاك بيرك في كتابه عن "العرب"، واتهامه للغة العربية بأنها لا تنتمي إلى دنيا الناس، ولا شأن لها بالحياة العملية، وهي لغة الأسواق والتاريخ والحياة اليومية مروجاً لعزل الفصحى وفسح المجال للعامية^(١). والاستشراق كما نعلم ليس دراسة لموضوع بل موضوع لدراسة، وأحكامه قاصرة أو متحيزة.

ويعترف الرائد الراحل بأن من أيقظه من سباته في موضوع الأصالة والمعاصرة هو هريبرت ريد. إذ وجد الحل في عبارة له وليس عند الأفغانى أو محمد عبده أو لدى زعماء الإصلاح.^(٢) ولم يبدع حلاً متجاوزاً عبارات الغربيين أو المصلحين. والحل نزعة برجماتية عملية، إستبقاء ما ينفع وترك ما لا ينفع. والتراث رؤية للعالم، وبنية للعقائد، وبواعث للسلوك، وثقافة شعبية، وعادات وتقاليد. فهل قيمة القديم في النفع فقط أم أن قيمته في الرؤية للعالم والتصور للكون؟ ويستشهد بريد مرة أخرى في تحديد معنى الثقافة وبأنه لم تكن عند اليونان الأقدمين كلمة خاصة تعنى ثقافة لأنه لم تكن هناك ثقافة مستقلة بذاتها عن حياة الناس

(١) قول أتفق فيه مع جاك بيرك في كتابه عن "العرب": أن اللغة العربية- كما نراها في تراثنا الأدبي وكما لا تزال تستخدم عند كثيرين ممن يظنون أنهم يكتبون أدباً - توشك ألا تنتمي إلى دنيا الناس. فلا تكاد ترى علاقة بينها وبين مجرى الحياة العلمية. ولذلك لم يجد المتكلمون بالعربية مفراً لهم أن يخلقوا إلى جانب الفصحى لغات عامية يباشرون بها شئون حياتهم اليومية. وقد تقول: أليست لغة الصحافة - مثلاً - من الفصحى وهي منهج شئون الحياة العملية من سياسة واقتصاد وأحداث وما إلى ذلك؟ فأجيب بأن هذه فصحى قد اقتربت من العامية لتتجلى وليست هي من قبيل الفصحى التي تراها في التراث الأدبي، المصدر السابق ص ٢١٧.

(٢) "وفجأة وجدت المفتاح الذي اهتدى به. ولقد وجنته في عبارة قرأتها نقلاً عن هريبرت إذ وجنته يقول: إننى لعل علم بأن هناك شيئاً اسمه التراث ولكن قيمته عندى هي في كونه مجموعة من وسائل تقنية يمكن أن نأخذها عن السلف لنستخدمها اليوم ونحن آمنون بالنسبة إلى ما استحدثناه من طرائق جديدة.. أقول إننى وجدت في هذه العبارة مفتاحاً للموقف كله. فماذا عسانا أن نأخذ من تراث الأقدمين؟ الجواب هو: نأخذ من تراث الأقدمين ما نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقاً عملياً، فيضاف إلى الطرائق الجديدة المستحدثة. فكل طريقة للعمل إصطنعها الأقدمون وجاءت طريقة جديدة أنجح منها كان لابد من إطرار الطريقة القديمة ووضعها على رف الماضي الذي لا يعنى به إلا المؤرخون"، المصدر السابق ص ١٧.

اليومية^(١). مقياس الحكم على التراث ليس المنفعة وحدها بل فاعليتها وإيجابيتها. وأن المنفعة لا تكون بالضرورة مادية آلية مباشرة بل تكون معنوية مستقبلية حضارية. فالصراع بين الحقيقة والشريعة، بين الباطن والظاهر، بين التأويل والتزويل، بين الولاية والنبوة صراع فعلى مؤثر فى حياة الناس ورؤيتهم للمجتمع. ولا يسهل القضاء عليه فى المجتمعات التراثية بدعوى عدم النفع وإيجاد البديل فى المادية والآلية والذرائعية والنفعية^(٢).

ومصادر المعرفة هى نفسها ما يوجد فى التراث الغربى : المشاهدات الحسية أو الحدس والبصيرة أو الوحي من السماء. والعقل مقياسها جميعا. إذ يستدل على صحتها، ويستخرج منها الأحكام والأفكار. والعقل هو المنهج العلمى، إعتد عليه سقراط فى حجاجه مع السوفسطائيين، إثارة المشكلات دون تقديم الحلول. المعرفة إذن إما حسية وإما عقلية كما فرض ذلك بىكون وديكارت فى بداية العصور الحديثة الغربية بعد التخلص من الأحكام المسبقة وأوهام المسرح وما تعود عليه الناس على أنه حقائق. أما تصورات القدماء للعلم مثل: هل العالم قديم أم حادث فلن تؤثر فى العلم الطبيعى شيئا^(٣). وهنا موطن الاختزال. فالعلم الطبيعى ليس مقياسا للعلم. والعلم الطبيعى ليس مقياسا للحائق العلمية. والعلم الطبيعى نفسه يقوم على ميتافيزيقا تتغير بتغير تصورات العلم عبر العصور. وإن تجربة الغرب مع العلم ليست بالضرورة مقياسا لكل التجارب. فقد نشأ العلم الطبيعى فى الغرب

(١) المصدر السابق ص ٧١.

(٢) "ولست أرى كيف انتفع بهذه العدة كلها بملحقاتها وملحقات ملحقاتها سلاحا أقوض به معمان هذا العصر؟ إن أبناء هذا العصر فى سباق معيت نحو القوة بكل ضروبها من سلاح وصناعة وعلم ومال وصحة وغيرها. فهل تفيدنا هذه المؤونة الفكرية زادا على الطريق؟ نعم، قد تنفع زادا على الطريق إلى الجنة فى اليوم الآخر؟ وهذا هدف لا شك منشود لكن سؤلنا فى هذا الكتاب منصرف دائما - دون التغاضى عن السعادة الأخروية وسبلها - إلى هذه الحياة الدنيا وفى هذا العصر الذى نعيش تحت سمائه؟" المصدر السابق ص ١١٥.

(٣) "فماذا يغير من نظريات العلم الطبيعى وقوانينه أن نؤمن بأن العالم قديم أو حادث - أعنى بأنه أزلى أو أنه مخلوق؟ بل وماذا يغير من نظريات العلم الطبيعى وقوانينه أن يعرف صانع العالم وصفاته الأزلية وأسماءه وعدله وحكمته ورسله وأنبياءه؟ .. هذا الإيمان شئ والعلوم الطبيعية والرياضة ومبادئها وقوانينها شئ آخر. فقد يكون أعلم علماء الأرض مؤمنا... وقد لا يكون عارفا بصانع العالم أو جاهلا به. إن شرط معرفة صانع العالم وصفاته... الخ ضرورة حين يكون معنى العلم التفقه فى الدين وأحكام الشريعة. وأما حين يكون معناه الكشف عن قوانين الضوء والصوت والكهرباء وماتر ما فى الطبيعة من ظواهر ثم تطبيق هذا الكشف على أجهزة كالتي نراها اليوم فى كل ركن من أركان الأرض فعندئذ لا شأن للإيمان الدينى به. ولقد نتصور أن يكون العالم منتما إلى أى دين إلى اليهودية أو المسيحية أو الإسلام، إلى الهندوكية أو البوذية، قد نتصوره من غير المؤمنين، بأى دين، قد نتصوره من عبدة النار أو من عبدة الأوثان لأن علمه أعنى الذى نقصد إليه اليوم بهذه الكلمة لا صلة له بالطريقة التى يتدين بها إذا كان ذا ديانة"، المصدر السابق ص ١٢٣.

ضد الميتافيزيقا. وكان الدين ضمن الميتافيزيقا باعتباره غيبيات مع أن العلم الطبيعي في تراثنا نشأ من الدين. والدين لدينا مشاهدات وليس غيبيات^(١).

ويتم اختزال التراث القديم في مسار التراث الغربي. فهو ينتمي إلى العصر الوسيط، لا فرق بين مسيحي وإسلامي، وشتان ما بين التراثين. الوسيط والأوروبي. أما تراثنا الإسلامي فقد كان في عصرنا الذهبي، عصر الريادة الأولى عندما كنا فيه معلمين للغرب. أما العصور الحديثة الغربية فهي تعادل عصرنا الوسيط الإسلامي عندما أصبحنا تلاميذ وأصبح الغرب رائدا. التحقيب مختلف. والوعي التاريخي متباين. ولماذا يتم التأريخ للتراث الإسلامي بالتاريخ الميلادي فيكون التوحيدى في القرن التاسع الميلادي وليس في القرن الرابع؟ لم تكن حضارتنا حضارة نصوص مثل العصر الوسيط المسيحي. فالنص لدينا واقع بدليل أسباب النزول والناسخ والمنسوخ. ولم تكن حضارتنا دينية كما هو الحال في العصر الوسيط الأوروبي بل كانت عقلية علمية كما هو الحال في العصور الحديثة الغربية. هناك إذن مماثلة مستحيلة بين التراثين. فكل منهما يعيش عصرا مختلفا. هناك ظلم تاريخي يقع مرتين على تراثنا. الأول وصفه بأنه عصر وسيط ديني نصي مثل العصر الوسيط الأوربي، ومرة نحكم عليه بمقياس العصر الحديث الأوربي ونحن مازلنا في العصر الوسيط الإسلامي. نكاد نخرج منه ثم نعود إليه من جديد منذ الإصلاح الديني في القرنين الأخيرين. ولماذا تكون المشكلة من عندنا والحل من عندهم لمشكلة من عندهم؟^(٢) إن الرائد يأخذ من التراث القديم أسوأ ما فيه، ويأخذ من التراث العربي أفضل ما فيه. فيكيل بمكيالين، النظرة الإقلالية لتراث الأنا، والانبهار بتراث الآخر. يعطينا أقل مما نستحق ويعطى الآخر أكثر مما يستحق. الشر من عندنا والخير من عنده. وفي هذه الحالة يستحيل الجمع بين الأصالة والمعاصرة طالما غابت الندية، ولم نجد في القديم إلا ما يتفق مع الجديد، وطالما أن القديم هو تراث الأنا الذي لا جديد فيه، وأن الجديد هو تراث الآخر الذي لا قديم فيه.

٥- مسار التجديد : الألفاظ والمعاني والمبادئ والتصورات

بعد الوصف والتشخيص يأتي العلاج، ضرورة التحول من الوضع الراهن، من الثقافة التي لا نعيشها وغربة الروح بين أهلها، إلى وضع مستقبلي جديد. ويتم هذا التحول على مستويين. الأول: من فكر قديم إلى فكر جديد، من فكر لم يعرف الحرية إلى فكر يعرف الحرية. فالحرية والمساواة والعلم والعدل لم توجد في

(١) المصدر السابق ص ٧٢ ص ٩٩.

(٢) "إننا حين تأزمت معنا مشكلة الحرية وجدنا الطول وأشباه الطول، لا في التراث العربي القديم بل وجدناها في النتاج الأوروبي الحديث"، المصدر السابق ص ٧٨ - ٧٩ "ومرة أخرى لن نجد للمشكلة حلولا إلا في حضارة الغرب الحديث"، المصدر السابق ص ٨٠.

تراثنا. فهل ذلك ينطبق على الألفاظ أم على المعاني؟ الألفاظ موجودة وإن كانت بمعان قديمة، الحرية في مقابل العبودية، والعلم بمعنى العلم الشامل الذى يجمع بين العلم والعمل، والعدل أحد أصول المعتزلة. ولكن المعلم الرائد ينفى وجود معانيها المستقاة من التراث الغربى التالى على التراث القديم، الحرية بمعنى حرية الاختيار، والعلم بمعنى العلم الطبيعى، والعدل بمعنى العدل الاجتماعى. والحقيقة أن هذه المعاني أيضا المستمدة من التراث الغربى موجودة أيضا فى الألفاظ القديمة. فالاختيار يسمى خلق الأفعال، والعلم الطبيعى جزء من العلم الشامل ومقدمة له كما ظهر فى وحدة الطبيعيات والإلهيات. والعدل الاجتماعى موجود فى مفاهيم أخرى فى الفقه مثل الزكاة ومقاصد الشريعة والضروريات. ليس المطلوب هو ترك الألفاظ القديمة إلى معان غريبة حديثة بل تجديد معانى الألفاظ القديمة بحيث تفيد المعانى الحديثة التى تعبر عن مصالح الناس ومتطلبات العصر وليست بالضرورة تلك الواردة من التراث الغربى. لماذا لا يتم تغيير معانى الألفاظ القديمة أو توسيعها وتغيير مضامينها من الداخل؟ وقد حدث نفس الشئ فى الفكر الغربى انتقالا من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة. وفى كل تراث هناك تياران. الأول ينفى الطبائع لصالح إرادة الله المطلقة، ويغلب الإرادة على الحكمة. والثانى يثبت الطبائع لصالح قوانين الطبيعة مغلبا الحكمة على الإرادة. وكلاهما موجودان فى تراثنا القديم وفى التراث الغربى على حد سواء. غلب العصر الوسيط الإرادة على الحكمة، وغلبت العصور الحديثة الحكمة على الإرادة. ولما كنا مازلنا فى عصرنا الوسيط ظهرت أولوية الإرادة على الحكمة فى الموروث، وتعارضت مع أولوية الحكمة على الإرادة فى الوافد. ليس المطلوب تغيير المسار من تراث الأنا إلى تراث الآخر بل نقل تراث الأنا من مرحلة العصر الوسيط إلى مرحلة العصر الحديث، من تراث الآباء والأجداد إلى تراث الأبناء والأحفاد. لا تعارض بين التنزيل والتأويل، بين النزول والصعود، بين استنباط الفكرة من النص واستقراءها من الواقع. ولماذا الوقوع فى عقلية "إما .. أو" التى تميز العقلية الأوروبية عندما قضت على الكل وضحت به فى سبيل الأجزاء، على التبادل وليس على الجمع؟^(١). مهمة الباحث إعادة بناء القديم وفهمه وتطويره قبل الحكم عليه واستبعاده إلى تراث آخر نظرا لاختلاف المستوى الحضارى بين القديم والجديد، بين تراث الأنا وتراث الآخر^(٢).

(١) المصدر السابق ص ١٧٥ - ١٨٩.

(٢) "كانت مهمة الفكر عندئذ هى تحليل للنص، لا خلق الفكرة وابتكارها فيما يختص بالنظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية القائمة فى عصرنا هذا الحديث. فلم تكن حرية الفكر ذات موضوع .. إني لأقولها صريحة واضحة : إما أن نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته وإما أن نرفضه ونوصد دونه =

والثاني في ضرورة التحول وهي معرفة هل المبادئ حقائق أم فروض؟^(١).
ينقد المعلم المعنى الخلقى للمبادئ من أجل تحويلها إلى فروض يمكن التحقق من صحتها في الواقع فتصبح قوانين علمية كما هو الحال في مناهج العلوم الطبيعية فاصلا الأخلاق عن العلم، وهو أحد أسباب أزمة العلوم الأوربية. إن المبادئ الأخلاقية يمكن أيضا التحقق من صدقها في الواقع كما هو الحال في الناسخ والمنسوخ في التراث. والحقائق العلمية ليست مستقلة عن إدراك الإنسان للطبيعة ورؤيته للعالم، وتتغير بتغيرها كما حدث في مسار التصور العلمي للغرب من أرسطو إلى نيوتن إلى أينشتاين. ليست المبادئ ذاتية شخصية. فالواجب مبدأ موضوعي عند كانط. والقيم لها وجود أنطولوجي عند شيلر وهارتمان. ولا يعنى التحقق في الواقع المنفعة وحدها بل إمكانية التغير نحو الأفضل والأكمل. والمبادئ في العلم أقرب إلى التصورات للكون مثل نظرية المثل عند أفلاطون أو الصورة أو المادة عند أرسطو. والقول بخلق القرآن أو قدمه ليست مبادئ بل تصورات لعلاقة الذات بصفاتها مثل الكلام. والحكم على الأدب العربي بأن مبداه اللفظ باستثناء الجاحظ تعميم الجزء على الكل واختزال للأدب في أحد أبعاده وهو اللغة كما هو الحال في الوضعية المنطقية^(٢).

١. ومن هنا أتت ضرورة الثورة في اللغة. فمن اللغة تبدأ ثورة التجديد^(٣). والدليل على ذلك ما حدث في الثورة الفرنسية عندما بدأت بالتفكير في اللغة، لغة الفنون الجميلة والأدب وعلوم الأخلاق والسياسة والعلوم الطبيعية. اللغة فكر، والفكر مجموعة من الإحساسات. ثم يؤصل المعلم ذلك عند ابن جني في تفرقه بين القول والكلام، ويحكم على اللغة العربية بأنها نغم وصوت وجرس ألفاظ، وأن قيمتها في القدرة على التصوير، وينسى أنها نفس اللغة التي كتب بها العلم العربي القديم في الرياضيات والطبيعات، وأن كل لغة بها قدر من الموسيقى مثل الإيطالية والفرنسية والإسبانية، وبها قدرة على التصوير كما هو الحال في اللغة الإنجليزية عند شكسبير. ويود المعلم الانتقال من حضارة اللفظ إلى حضارة الأداء مغفلا المعنى المتوسط بين اللفظ والأداء والتطور التاريخي

=الأبواب لنعيش تراثنا.. نحن في ذلك أحرار، لكننا لا نملك الحرية في أن نوحّد بين الفكرين"، المصدر السابق ص ١٨٨ - ١٨٩.

(١) المصدر السابق ص ١٩٠ - ٢٠٤.

(٢) "ولكن القاعدة العامة هي أن الأديب يكتب ليتمزّق القارئ بجرس اللفظ وحسن ترتيبه وتنسيقه لا ليعلّم منه القارئ عن حقائق الدنيا مالم يعلم. كان هذا هو المبدأ في الأدب نظما ونثرا فهل يجوز أنه يظل هو مبدأ الأدب في عصرنا الذي تحتم علينا زحمته ألا نضيع من وقتنا دقيقة واحدة دون أن نكتب للناس لنزيدهم علما بما ليس يعلمونه؟"، المصدر السابق ص ٢٠٠.

(٣) المصدر السابق ص ٢٠٥ - ٢٢٣.

لمعاني الألفاظ، والانتقال من ثقافة الكلمة إلى ثقافة التشكيل مع أن القدماء قدموا ثقافة التشكيل من خلال ثقافة الكلمة^(١). كما يود المعلم الانتقال من اللفظ إلى معناه لأن حياة العربي في الفن وليست في عالم الأشياء، والانتقال من اللفظ الجميل إلى اللفظ الدال. والحقيقة أن هذا ظلم للتراث. فتحليل المعاني في التراث ما أكثره عند الأصوليين^(٢). كما أن التوحيد بين الذات والموضوع ليس خلطاً. فلا ذات بلا موضوع ولا موضوع بلا ذات كما هو الحال في الظاهريات المعاصرة. وفي الشرق، في البدء كانت الكلمة. ولا يمكن إغفال خصوصيات الثقافات. والثقافة العلمية ليست بالضرورة ضد ثقافة الكلمة. فقد خرج العلم القديم من اللغة القديمة. المهم العالم، كيف يتوجه نحو العالم كما يتوجه نحو الذات؟ وهما توجهان يوجدان في كل حضارة وليس فقط في الحضارة الغربية. وقد نقد التوحيدي من قبل ثقافة اللفظ في جيله^(٣). وليس التحول من الكلمة إلى الطبيعة، ومن اللغة إلى العالم قاصراً على الغرب، بل إنه وقع في الغرب على التبادل وليس الجمع^(٤).

وبعد الثورة في اللغة يقترح المعلم فلسفة عربية جديدة تقوم على ثنائية السماء والأرض مثل ثنائية المعنى واللفظ، فالمعنى مثل السماء واللفظ مثل الأرض دون موقف واضح هل هو معها أم ضدها^(٥). فطبقاً للوضعية المنطقية تنشأ المجردات من المحسوسات أولاً، من الحس المباشر ثم الانتهاء إلى قوانين عامة تربط المفردات ثم الوصول إلى مبادئ عامة تنظم كل هذه القوانين. الفلسفة إذن تجريد من الجزئيات وليس لها وجود مستقل عنها. الفكر تجريد الواقع، والكليات إستقراء من الجزئيات. ولا توجد فلسفة من تصورات للعالم تنشأ من الدين أو الموروث أو المجتمع. المجردات يتفق عليها الناس أما المذاهب فلا اتفاق عليها، في حين أنه قد تواتر عن الفلاسفة بعض الحقائق العامة مثل التنزيه والخلق والخلود وجعلها كانط مثلاً للعقل. وكما لا تتغير المجردات كذلك لا تتغير هذه الحقائق. ويجعل المعلم جوهر الروح العربية متفقاً مع الفلسفة بهذا المعنى الوضعي، الانتقال من الجزئي إلى الكلي، من المحسوس إلى المعقول^(٦). ويهاجم التصوف الذي يوحد

(١) المصدر السابق ص ٢٢٤ - ٢٤٢.

(٢) المصدر السابق ص ٢٤٢ - ٢٥٥.

(٣) "إن العربي لا يحيا في الأشياء بل يحيا معها"، المصدر السابق ٢٤٧.

(٤) "إن هذه الخطوة التي نخطوها من اللفظ الجميل إلى اللفظ إلى بنية الواقع .. ضرورة الخروج من دنيا اللغة إلى دنيا الأشياء"، المصدر السابق ص ٢٥٢ - ٢٥٣.

(٥) المصدر السابق ص ٢٥٧ - ٣٠٢٠.

(٦) "وفي هذه الانطلاقة الذهنية من الجزئي الذي أماننا إلى المطلق الذي ندركه بأذهاننا وإن لم ندركه بحواسنا، في هذه الانطلاقة من المحسوس إلى المعقول، ومن عالم الشهادة إلى عالم الغيب، من=

بين العالمين مع أن أشكال الوحدة عند الصوفية بعض مظاهر التوحيد كرد فعل على ثنائيات الخالق والمخلوق، الله والعالم، الأبدى والزمانى عند الصوفية^(١). وينتقل إلى الفكر الغربى، وينكر معارضة هيدجر لثنائية أفلاطون. ويثنى على الإسلام الذى رد الاعتبار للخلق دون أن يجعله مجرد ظاهر للمثال بحيث يصعب معرفة هل يدافع الأستاذ عن الثنائية، ثنائية السماء والأرض التى ينقدها كثير من المفكرين العرب المعاصرين أو ينقدها لأنها تتجلى أيضا فى الثنائية السياسية، ثنائية الحاكم والمحكوم؟ وينكر التقابل بين التجريبيين والعقلانيين فى الغرب بحيث يصعب معرفة هل هذه الثنائية المعبرة عن الروح العربية مستقاة من التراث أم من الغرب، ثنائية الوضعية المنطقية بين التحليل والتركيب، الاستبطان والاستقراء، الكلى والجزئى، العقل والحس؟

ويزداد الأمر صعوبة عندما يذكر المعلم ثنائية الطبيعة والفن. ويرد فيها السلبيات التى لا بد من اقتلاعها. وهى ثلاثة: الأولى النظرة العربية إلى علاقة الأرض بالسماء، المخلوق بالخالق، الواقع والمثال، الدنيا والآخرة، العقل والنقل، وهى علاقة المأمور بالأمر، والمحكوم بالحاكم، والسيد بالعبد مع أنها نتيجة طبيعية للثنائية التى تعبر عن جوهر الروح العربية. والثانية أن قوانين الطبيعة مرهونة بالأمر وخاضعة له. والثالثة طاعة الحكام. فالمعلم يقبل الثنائية ولا يقبل العلاقة الرأسية بين طرفيها، وهى العلاقة التى جعلت سؤال "من" له الأولوية على سؤال "كيف"، مما أعطى الأولوية للإرادة على الفكر، ولأخلاق الواجب على أخلاق السعادة، وأوقع فى ازدواجيته القول والفعل وما ينتج عنها من نفاق، والشكل على المضمون فى الفن. وهو تعميم تيار واحد على كل التراث. فالمعتزلة وابن رشد كل منهما يعطى الأولوية للعقل على الإرادة، ويثبت قوانين الطبيعة. وينتهى المعلم إلى المطالبة بالجمع بين العلم والحرية، بين الطبيعة والفن. فالعلم قيد بالمنهج والإدراك والطبيعة والتحقيق. والحرية إنطلاق الفرد للخلق والإبداع. وهى ثنائية جديدة تتفق

=الطبيعة إلى ما وراءها يكمن جوهر الروح العربية فيما أرى. وهذا يؤيد ما أزعجه هنا من أن الروح العربية الأصيلة وإن غاصت فى تفاصيل العالم الأرضى بمواقفه وحائثاته فهى مشرئبة دائما إلى الثابت الدائم الذى لا يتغير مع الأيام ولا يزول"، المصدر السابق ص ٢٧٨ - ٢٨٠.

(١) "نعم، لقد كان لنا فى تاريخنا الفكرى متصوفة أقلقهم هذا الفصل الحاد بين الله والإنسان، فطفقوا يلتمسون وصلا بينهما على مذاهب مختلفة. ففريق يحل الله فى الكون وفى الذات الإنسانية بحيث يجوز للإنسان عندئذ أن يقول "أنا الحق"، وفريق يصعد بالذات الإنسانية لتشهد الحق أو لتتحد به. فهذه كلها محاولات أراد بها أصحابها إلغاء المسافة الفارقة بين المتناهى واللامتناهى لتصبح الحقيقة واحدة. لكن أمثال هذه الوقفات الصوفية على رفعة قدرها وسمو شأنها لا تعبر فيما أعتقد عن النظرة العربية فى عمومها وصميمها"، المصدر السابق ٢٨٠ - ٢٨١.

مع القديمة، العلم والإيمان. العلم من الآخر، والدين والإيمان والفن من عندنا. الموضوع من الآخر، والذات من الأنا^(١).

٦- ثنائية التصور والمصدر أم وحدانية النظرة والموقف؟

يتمثل عنصر التواصل مع القديم في قيم العقل والعلم والإنسان. ولا يعنى ذلك الوقوع في محاكاة القدماء وتقليدهم. فالمحاكاة لا تعنى التقليد بل القيام بالمثل. فإذا استعمل القدماء العقل كأداة للفهم إستعمله المحدثون أيضا محاكاة لهم واستمرارا في القيمة وليس تقليدا. المادة هي التي تتغير، من المادة القديمة المرتبطة بظروف عصرها إلى المادة الجديدة المرتبطة بظروف هذا العصر. مهمتنا إعادة إنتاج التراث في عصر مخالف مع بقاء الروح والشكل والعقل. فالإسلام دين العقل. وهو آخر مرحلة في تطور الوحي واكتماله باكتمال العقل. والعقل هو قياس الغائب على الشاهد، واستنباط المجهول من المعلوم اعتمادا على تعريف الجاحظ. لذلك إتفق العرب مع أرسطو أكثر من اتفاق الهند معه. قامت الحضارة الإسلامية على العقل. وظهر ذلك في التجليل في علم الأصول وفي علوم اللغة وفي طلب الدليل والبرهان. يعنى إحياء التراث إذن أخذ صورته، وهو العقل، لا مادته أى ظروف العصر الماضى. فالمترلة بين المنزلتين عند المعتزلة إعمال للعقل^(٢). العقل يجب الإجماع وبديل عنه. العقل هو الواسطة بين القدماء والمحدثين، بين القديم والجديد، قيمة باقية من التراث القديم إلى تراث المعاصرين. به أسسنا العلوم القديمة، وبواسطته صعد المحدثون إلى القمر^(٣). ولكن هذا العقل يكفى للعلم وحده. أما الوجدان، فهو ميدان الشعر. وهنا يقع المعلم في ثنائية العلم والفن، العقل والوجدان،

(١) "قالعلم بالطبيعة الخارجية قيد. وانطلاق للطبيعة الداخلية على سجيته حرية. والجمع بين ذلك القيد وهذه الحرية هو ما نريده للمواطن العصري. وبالتقييد بحقائق العلم يتشابه الناس على اختلاف قوميتهم وتباين أجناسهم. وبالحرية فننطلق للذات وراء طبيعتها يختلف الناس فرداً عن فرد أولاً، وأمة عن أمة ثانياً. حين أثبتت حقائق الطبيعة الخارجية فذلك علم. والعلم واحد للجميع. وأما حين أتعبت حقائق الطبيعة الداخلية فذلك فن، والفن متنوع بتنوع الأفراد والأمم. العلم موضوعى والفن ذاتى. والخلط كل الخلط أن أفسد العلم بأهواء الذات. أو أن أزيغ الفن بموضوع يعلى عليه من خارج. وبالعلم المقيد والفن الحر يتكون الانسان المعاصر! ففي اليوم الذى تخرج لنا فيه البيوت والمعاهد مواطنين توافر لهم الترام بالحقائق العلمية الموضوعية التزاما يديرون عليه خطط البناء الحضارى الجديد وتحرر من كل الترام في التعبير عن نوات أنفسهم تحررا يسقط ثواتهم على عالم الأشياء ليفاضلوا في حياتهم بين شئ وشئ، في ذلك اليوم الذى تخرج لنا فيه البيوت والمعاهد مواطنين يدركون أين يكون الفاصل بين القيد والحرية، بين الصمود والحلم، بين الواقع والخيال، بين الموضوع والذات، وبين "هو" و"أنت" و"أنا"، في مثل ذلك اليوم يمكن أن يقال إنه قد تم للمواطن العربى ميلاد جديد"، المصدر السابق ص ٣٠١ - ٣٠٢.

(٢) المصدر السابق ص ٣٠٣ - ٣٢٩.

(٣) "كان للعقل أعظم القيمة عند أسلافنا. فذلك ما ينبغى أن يكون له بين المعاصرين لنقول إن الأمة العربية واحدة، تاريخها الفكرى موصول بين الأولين والآخرين"، المصدر السابق ص ٣٢٩.

وهما أخص ما يميز الشخصية العربية. فقد يكون الإدراك حسياً أو عقلياً وقد يكون وجدانياً حدسياً كما هو الحال عند الأطفال والنساء والفنانين. لذلك ضم العرب أرسطو لأفلوطين لأنهم لم يتخيلوا عقلاً دون وجدان. وثنائية السماء والأرض يمثلها الوجدان وإن أباهما العقل. والشعر العربي وسيلة لا غاية، به حكمة وبه صنعة. والشعر، وهو ما يعبر عن شخصية العربي، موقف وجداني من العالم مثل الوجودية في الفكر الغربي. وكل الفلسفات الغربية العقلية العلمية بعيدة عن الذوق العربي إلا الوجودية والبرجسونية. حينئذ يكون السؤال : كيف أبدع العرب إذن الفلسفة والأصول والعلوم الرياضية والطبيعية؟

والقيمة الثانية الباقية من التراث هي قيمة العلم بالرغم من أن العلم عند القدماء هو العلم الديني وعند المحدثين العلم الطبيعي والإنساني^(١). والحقيقة أن هذا اختزال للتراثين. فالعلم الديني القديم كان شاملاً لعلوم الطبيعة والإنسان. وعلوم الطبيعة والإنسان في الغرب شاملة للعمل الديني. العلم عند القدماء علم الوعي من أجل ضبط العلاقة بين الإنسان من ناحية والطبيعة والإنسان من ناحية أخرى. والطبيعة هي الكون، العالم وليست فقط الطبيعيات المادية المنفصلة عن القيمة كما هو الحال في الغرب. ولماذا تكون العلوم الطبيعية والإنسانية في الغرب هي وحدها مقياس العلم؟ إن مقدمة "العقد الفريد" لابن عبد ربه هي نظرية العلم عند الأصوليين. فالعلم حمل واستعمال، نظر وعمل، غاية ووسيلة. العلم منهج إقتراب من الطبيعة، مرتبط بالحياة، ويبدأ بالشك. لا يعني إحياء التراث إذن مجرد طبعه بل عيش جوهره، العلم والعقل.

والقيمة الثالثة هي الإنسان. وهناك نماذج منه في تراثنا^(٢). فالإنسان هو الإنسان العاقل الذي يسيطر فيه العقل على الأهواء. أحكام العقل واحدة في حين تتعدد أحكام الهوى^(٣). لذلك قسم القدماء قوى النفس ثلاثة أقسام : الشهوة وفضيلتها العفة، والغضب وفضيلته الشجاعة، والعقل وفضيلته الحكمة. والعدالة حسن التوازن والتناغم والتناسق بين هذه القوى الثلاث. ولما لاحظ المعلم تشابهاً بين التحليل وبين قدماء اليونان إنتهى إلى أنه نصف ابتكار تفوح منه رائحة الأقدمين، وأن ابن مسكويه يسير على نسق اليونان^(٤). ومع ذلك يمتاز عليهم بتأكيدهم على وحدة النظر

(١) المصدر السابق ص ٣٣٠ - ٣٤٠.

(٢) المصدر السابق ص ٣٤١ - ٣٤٠.

(٣) "والعلة في وحدانية الحكم العقلي وفي تعدد أحكام الهوى هي أن حكم العقل نقيضه مستحيل على الذهن أن يتصور حدوثه. وأما حكم الهوى فيمكن أن نتصور حدوث نقيضه"، المصدر السابق ص ٢٤٢ - ٢٤٣.

(٤) "تعم إن هذه التحليلات التي أعنيها تفوح برائحة اليونان الأقدمين .. كأنما تلك في مواضع كثيرة - تلخيص لهذه لكن المقبول نصف الابتكار .. ويجري ابن مسكويه - وغيره من مفكري العرب أجمعين - على نسق اليونان"، المصدر السابق ص ٢٤٢ ، ٢٤٣.

والعمل. وقد ظهر ذلك أيضاً عند الرازي في الجمع بين طب النفوس وطب الأجسام، بين الطب الروحاني والطب الجسماني. وتجسد ذلك كله في الإنسان الكامل عند ابن مسكويه والغزالي والرازي والجاحظ مما يبين تعلق الشخصية العربية بالمثال. ولكن الإنسان العربي حتى الآن لم يعرف كيف يواجه الطبيعة في حين استطاع الفكر الأوربي جعل العقل والطبيعة صنوين، تعقيل الطبيعة وتطبيع العقل. وهي مشكلة ذاتية والموضوعية منذ لوك وديكارت وكانط وهيكل حتى الظاهريات. والحقيقة أنها مشكلة أيضاً في التراث القديم، عالم الأذهان وعالم الأعيان.^(١) ويرى المعلم أننا أنجزنا في الأخلاق أي في الإنسان العاقل. أما الغرب فهو صاحب الإنجاز الضخم في الطبيعة. لدينا الإرادة والقيم. ولدى الغرب العلم النظري بالطبيعة^(٢). وهنا أيضاً اختزال مزدوج لنا وللغرب على حد سواء. فقد نشأت العلوم الطبيعية في تراثنا من ثنايا التصور القيمي للعالم. والتوحيد يضم في نفس الوقت الإلهيات والطبيعات بداية بالطبيعات. ويجمع بين العلم النظري والعلم العملي. وإذا كان القدماء قد أعطوا الأولوية للعمل على النظر فقد فعل ذلك تلاميذ كانط خاصة فشته وكل الفلسفات المعاصرة في القرن العشرين. وإذا كان جوهر الشخصية العربية الفعل وديناميته فإن العلم النظري الرياضي والطبيعي قد ظهر أيضاً من ثنايا هذه الشخصية. وقد كان الفقهاء هم الأصوليون والعلماء في نفس الوقت، يجمعون بين علوم الدين وعلوم الدنيا. وإذا كان غاب في فكرنا المعاصر التفكير النظري في الطبيعة فلأننا لم نقطع يعد مع الماضي كما فعل الوعي الأوربي في عصر النهضة. ولما أصبح الواقع عارياً من أية نظرية اجتهد العقل في إيجاد غطاء نظري بديل عن أرسطو والكنيسة. أما في وعينا فالغطاء النظري القديم مازال متصلاً. ولم تحدث الطبيعة بعد. ومن ثم لم ينشأ فكر نظري طبيعي خالص في وعينا الثقافي.

وهناك فلسفات معاصرة في الغرب، الفلسفة العلمية في العالم الأنجلو سكسوني في شمال غرب أوروبا وأمريكا، وفلسفة الوجود في غرب أوروبا وفرنسا

(١) "الفعل وديناميته لا العلم المجرد في ثباته وسكونه هو حجر الزاوية من البناء الإنساني من وجهة النظر العربية"، المصدر السابق ص ٢٨٢ "المواجهة عندهم مواجهة للطبيعة تنتهي بعلم، والمواجهة عندنا مواجهة للمجتمع الإنساني تنتهي بالقيم. فيدرك كل من الفريقين بأى طابع يتميز، وما الذي ينقص ليكتمل الإنسان إنساناً"، المصدر السابق ص ٢٨٦.

(٢) "الطبيعة في الثقافة العربية مسرح للحركة والنشاط والفاعلية أكثر منها موضوعاً للنظر المجرد وحتى المعرفة العقلية النظرية إنما ينظر إليها على ضوء الثقافة العربية على أنها فاعلية أريدت، فالإرادة لها الأولوية المنطقية، عنها تتفرع سائر الجوانب. ويكفي أن نقول إن القرآن الكريم هو كتابنا الذي نهتدي به لنقول بالتالي إنه مصدر التشريع أي مصبهر القوانين والأوامر والنواهي. وهي كلها من قبيل الفعل لا من قبيل الفكر المجرد. ولقد وردت في هذا الكتاب الكريم مجموعة من القيم - الأسماء الحسنی قد ينظر إليها على أنها دالات على القيم المنظمة للسلوك. سلوك الإنسان مع أهمية الإنسان وسلوكه مع سائر الكائنات.. وكل هذا هو بالنسبة للمالك طبيعة تحيط به ويراد له أن يتصرف إزاءها على خير الوجوه"، المصدر السابق ص ٣٧٩.

وألمانيا خاصة، وفلسفة المجتمع في شرق أوروبا وروسيا. ولكن الذي ساد في الغرب العلم والفلسفة العلمية. أما الإنسان فقد ضاع فيه^(١). وهو أول نقد يوجهه المعلم للغرب! فلاسفة الإنسان فيه ألباء أكثر منهم فلاسفة مادامت الفلسفة هي الفلسفة العلمية. لذلك من الأفضل ألا يخضع الإنسان للعلم ويصبح ظاهرة تخضع للتقنين العلمي. ومن الأفضل أيضاً إقامة الأخلاق على أساس الواجب لا على أساس الفائدة من أجل الحفاظ على الإنسان حراً مختاراً مسئولاً. هنا يبدو المعلم ناقداً للغرب وأبعد عن الفلسفة العلمية، وأقرب إلى الفلسفة الإنسانية. أما بالنسبة لنا فالأمر يختلف نظراً لأن العلم يأتي من الغرب والنظرة الإنسانية تأتي من التراث. وبالتالي يكون التحدي لنا هو الجمع بين العلم والإنسان، بين تراث الآخر وتراث الأنا^(٢).

كان للقدماء فلسفة. أما نحن فننقل عن الغرب. ولكن فلسفة القدماء مازالت حية في الشعور، حاضرة في الثقافة الشعبية، ممتدة عبر التاريخ. وإذا كان للهند المعاصرة فلسفتها عند راداكشنان فإن المعاصرة توجد في الإصلاح بروافده الثلاثة: الإصلاح الديني عند الأفغاني، والفكر الليبرالي عند الطهطاوي الممتد عبر أربعة أجيال، والفكر العلماني عند شبلي شميل. وتظل الحالة الراهنة للثقافة المعاصرة هي إجماع الموروث مع الوافد ثم محاولة الجمع بين الاثنين عند محمد عبده والعقاد وطه حسين وتوفيق الحكيم. لقد أخذ البعض كل الموروث وكل الوافد مثل العقاد. وأخذ البعض الآخر بعض الموروث وكل الوافد مثل طه حسين. وأخذ فريق ثالث كل الموروث وبعض الوافد مثل محمد عبده. وأخذ فريق رابع بعض الموروث وبعض الوافد مثل أحمد أمين وتوفيق الحكيم. ومع ذلك، وبتوالي الأجيال يشتد التقابل بين الموروث والوافد، وتقل محاولات الجمع بين الاثنين. فتصبح الثقافة العربية أقرب إلى النقل المزوج مرة من القدماء ومرة من المحدثين^(٣).

(١) "لقد فشل الغرب نفسه - وهو صانع العلم الحديث - في أن يقيم لنفسه مثل هذا اللقاء بين الطرفين. فكان له العلم ولكنه فقد الإنسان"، المصدر السابق ص ٢٧١.

(٢) "إذا كان موضع الإشكال الفلسفي عند أسلافنا هو طريقة اللقاء بين أحكام الشريعة ومنطق العقل فقد أصبح موضوع الأشكال عندنا اليوم هو طريقة للقاء بين العلم والإنسان"، المصدر السابق ص ٢٧١.

(٣) "ومع ذلك تراثنا أحد رجلين: فإما ناقل لفكر غربي وإما ناشر لفكر عربي قديم. فلا النقل في الحالة الأولى ولا النشر في الحالة الثانية يصنع مفكراً عربياً معاصراً لأننا في الحالة الأولى سننقد عنصر العربي وفي الحالة الثانية سننقد عنصر المعاصرة. والمطلوب هو أن نستوحي لتخلق الجديد سواء عبرنا المكان لننقل عن الغرب أو عبرنا الزمان لننشر عن العرب الأقدمين"، المصدر السابق ص ٢٥٤.

لقد ظهر "تجديد الفكر العربى" فى نهاية عقد الستينيات الذى ملأت فيه مصر الدنيا فكراً وقومية واستقلالاً. ولا يكاد يظهر هذا العقد فيه باستثناء إشارتين عابرتين. الأولى إلى القومية العربية والثانية إلى إسرائيل مما يبين غياب الخلفية السياسية والاجتماعية التى يتم فيها تخلق الفكر العربى المعاصر وكأن الأمر مجرد مزاج فردى إرادى بين التيارين الرئيسيين المكونين له : الموروث والوافد^(١). فى حين أن الموروث والوافد قد خرجا من ظروف سياسية واجتماعية. ويتفاعلان فى الحاضر فى ظروف سياسية واجتماعية مختلفة. الحاضر هو الأتون الذى يتم فيه التفاعل بين الماضى الذى يأتى تراث القدماء، والمستقبل الذى منه يأتى تراث المعاصرين^(٢).

(١) "إنه ليكفى الكاتب العربى أن تكون أحداث العصر قد ألفت فى وجهه شيئاً اسمه إسرائيل لتكون وجهة نظره إلى مشكلات العصر وحوادثه مختلفة أشد اختلاف مع زملائه للكاتب من الجماعات التى اقترفت فى حق هذا الجرم من ينظر معهم إلى مسائل العصر وحلها"، المصدر السابق ص ٣٦٤ "ومن مشكلاتنا التى تصبح معها ونمضى والتى تشغل قلوبنا وعقولنا مع القيام والقعود وخلال العمل وإيان الفراغ مشكلة الوحدة العربية والقومية العربية وما يهددهما من عوامل للتسلط والعنصرية متمثلة فى الغزو الصهيونى. لقد تعرض العرب من قبل لغارات المغول وغزوات التتار لكن الغزو الصهيونى أفدح خطراً لأنه غزو جاء ليقيم وليكتسح وليتسع وليضرب بجذوره فى الأرض ولأنه غزو تقاصره دول لا يبدو فى الأفق ما يوحى أقل إحياء بأنها سوف تهن وتضعف فى وقت قريب. وإنه لخطر مزدوج لأنه دهمنا ونحن على غير اعتصام بحبل القومية العربية والنظرة السياسية الواحدة والرأى الواحد فيما يختص بالهدف والمصير. فترانا نعترك بعضنا مع بعض فى ساحات الكلام ثم نعترك مع العدو المهاجم فى ساحات القتال بالسلاح. وإلى هذه الساعة التى نكتب فيها هذه السطور لا معركة الكلام انتهت بأصحابها إلى اقناع واقتناع، ولا معركة السلاح انتهت بنا مع العدو إلى موقف نطمئن له ونستريح"، المصدر السابق ص ٨٢.

(٢) يكشف تحليل المضمون للوافد فى "تجديد الفكر العربى"، إلى أولوية أرسطو ثم ديكارت ثم المدرسة الحسية كوندريك ولوك على النحو الآتى حسب تردد أسماء الفلاسفة : ١- أرسطو (٢٥) ٢- كوندريك (٨) ٣- ديكارت (٧) ٤- لوك وسقراط وهوسرل وجوزيف دى جراندو (٦) ٥- أفلاطون وفولتسى وكابانى (٥) ٦- نس تراسى وميكيافيللى وكانط وبيكون (٣) ٧- جاليليو وديوى وبيير برىفو (٢) ٨- هوبز وكوبرنيك وكبلر ومين دى بيران وماركس وهيوم وراسين وأفلوطين وبنطام ومل ونيوتن وهيجل وهوايتهد ورسل وبرجسون مرة واحدة.

ويكشف تحليل المضمون للموروث على أولوية الغزالي ثم للمعري ثم الرازى على النحو الآتى : ١- الغزالي (٤٠) ٢- أبو العلاء المعري (٧) ٣- الرازى (١٥) ٤- البغدادي (١٣) ٥- ابن=حنبل (١٢) ٦- الجاحظ (١١) ٧- الأشعري والتوحيدى (٨) ٨- ابن مسكويه (٦) ٩- الحلاج وأبو مسلم الخراساني (٥) ١٠- واصل (٤) ١١- ابن عبد ربه وجهم ويابك والبصري وابن تيمية وابن المقفع (٣) ١٢- بشار والفارابى وابن سينا والشهرستاني والخليل وسيبويه وأبو العلاء وطه حسين والنظام وابن جنى (٢) ١٣- ابن مقاتل والزيادى وابن الراوندى والتوبختى ومالك والشافعى وأبو حنيفة وأبو نواس وعائشة عبد الرحمن وأحمد شوقي والعقاد ومحمد عبده وأحمد أمين وتوفيق الحكيم ومحمد

يكفى فخرا للمعلم أنه بدأ مبكراً تجديد الفكر العربى
المحاولة على نحو أكثر صرامة وإحكاماً. وقد يتلوّه جيل ثالث أكثر تنوعاً -
حتى تنتقل من الخطابة السياسية فى عصر الإصلاح منذ فجر النهضة العربية إلى
المقال الأدبى عند المعلم ثم من المقال الأدبى إلى الخطاب العلمى عند الجيل الذى
يليه، ثم من الخطاب العلمى إلى التحليل العلمى لجيل ثالث قادم^(١).

إقبال وامرؤ القيس وعنتره وعلمة مرة واحدة. ونكرت من القرآن ثلاث آيات ومن الحديث أربعة أحاديث.

(١) هو جيل د. نصر حامد أبو زيد ، د. سيد القمنى ، د. على مبروك.

عربيان بين ثقافتين

قراءة وحوار

زكى نجيب محمود (١٩٠٥-١٩٩٣) (*)

أولاً : مقدمة، الجبهات الثلاث

إن أكبر تحية لجيل الرواد هو الحوار معه، وتطوير أفكاره، ونقلها من عصر إلى عصر، ومن موقف إلى موقف، كما فعل أرسطو مع أفلاطون، والديكارتيون مع ديكارت، والفلاسفة بعد كانط مع كانط، والهيغليون الشبان مع هيجل، وفلاسفة الوجود مع هوسرل. فحياة الفلسفة أقرب إلى الاختلاف منها إلى الاتفاق^(١). فى الاختلاف يكون الاتفاق من أجل بيان وجهات النظر المختلفة حتى يكتمل الموضوع من رؤى متعددة. فمن ذا الذى يستطيع أن يرى كل جوانب الموضوع من شعور محايد، ينظر من على وفى كل الاتجاهات، ومن كل الزوايا؟

وقد كان المفكر الرائد يقبل الحوار، ويستقبل المتحاورين، ويقضى معهم الساعات، أصدقاء وزملاء وطلاباً. يقدر الخلاف فى رأى، ويحترم الرأى الآخر، ويكره المناققين المداحين "قتل الخراصون" أى المداحون. كما كان يكره المزايدين عليه فى العقل والعلم والحرية والعدالة الاجتماعية، ويلقى بكتابات أولئك وهؤلاء فى سلة المهملات. الحوار نداء على الفكر واستجابة لدعوته، وهو ما كان يريده المفكر الرائد. جعل مجلة "الفكر المعاصر" منبره، والتي ساهمت فى الحياة الثقافية فى مصر فى الستينيات قبل أن تتوقف فى السبعينيات مع توقف كل شئ فى مصر، ثقافة وسياسة وتنمية واستقلال، وعزة وكرامة وطنية.

أما المديح والتعظيم والتفخيم والتقديس والتأليه فإنه لا يجوز إلا لله وحده. بل إن الله يقبل الاعتراض كما قبل إعتراض إيليس على تفضيل آدم عليه، وهو من نار و آدم من طين. وكما يعترض إقبال فى "جواب شكوى" على الخلق ويطلب الله منه أن يغيره إلى ما هو أفضل. ولا يتجاوز المديح الإنشائيات والخطابة مثل الهرم الرابع، والنجم الساطع، وعميد الفلسفة العربية، الذى لم يظهر مثله من قبل ولا من

(*) زكى نجيب محمود، الكتاب التذكارى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٨ .

(١) حسن حنفى : متى تموت الفلسفة ومتى تحيا ؟ عالم الفكر، للكوييت ديسمبر ١٩٨٤. وأعيد نشرها فى

"دراسات فلسفية" الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧ ص ٢٥٩ - ٣١٧.

بعد، أعظم من ظهر على وجه الأرض، والذي لم تتجب مصر مثله. وهى تضر أكثر مما تنفع، تميته أكثر مما تحييه. هو خطاب نمطى، يقال فى كل مفكر قديم أو حديث. خطاب مناسبات، الهدف منه الاعلان عن الذات، والتمسح بالكبار، وطلب المنفعة من الدنيا من شهرة زائفة أو مكسب زائل، وتقرب إلى أسر الرواد مع ذم الناقدين. فالوفاء غير الجحود. والاخلاص غير نكران الجميل. والخطاب المكتوب أو الشفاهى كله زيف ونفاق.

ليست المراجعة تكراراً وعرضاً لما قيل. فذاك جهد ضائع. ومضغ اللقمة ووضعها فى فم الغير. والنص الأصلي فى هذه الحالة أفضل فى القراءة، وأسرع فى الفهم، دون توسط بين الكاتب والقارئ بشارح أو معارض، يخرج النص عن مقصده أو يسيئ فهمه أولاً يقول جديداً. أما القراءة بهدف التطوير، إتفاقاً أو اختلافاً فإنها تضيف جديداً. تبعث النص الأول، ولا تتحول إلى نسخة باهتة أو مكررة منه، تموت مع النص بفعل الزمن. ثم يظهر نص جديد. هذه المراجعة إعادة كتابة للنص الأصلي من "عربى بين ثقافتين" إلى "عربيان بين ثقافتين". فالعربى الثانى يعيد كتابة نص العربى الأول مع إختلاف فى الرؤية، وربما اتفاق فى الهدف. فهى مسئولية واحدة تجاه الواقع والتاريخ. فى الواقع تتوحد الأهداف وإن تعددت السبل بتعدد المرايا التى تعكس نفس الموقف من زوايا متعددة. لو كتب العربى الثانى النص، فماذا يقول لجيل آخر وفى موقف آخر؟

والمراجعة أساساً لكتاب واحد، وإن كانت باقى المؤلفات فى الذهن كخلفية عامة فلسفية عن إستمرار الموقف المعلن أكثر من مرة عبر المجموعات السبع والعشرين كلها منذ "تجديد الفكر العربى" ١٩٧١ حتى "حصاد السنين" سنة ١٩٩١ على مدى عشرين عاماً^(١). وكل مراجعة تعتمد على النص المراجع، وتستشهد به، دون الإكثار منه. يكفى النص الدال للإثبات أو النفى، الموافقة أو المخالفة. وهو النص المركز الذى يحتاج إلى قراءة أى إلى حوار، وليس النص الذى يحتوى على مجرد مادة للعرض، تخفيفاً من الهوامش والاحالات.

ويمثل "عربى بين ثقافتين" الموقف الحضارى لكل مفكر عربى منذ فجر النهضة العربية حتى الآن. وهو موقف ذو جبهات ثلاث: الموقف من التراث القديم، الموقف من التراث الغربى، الموقف من الواقع المعيش. الأول موقف من الماضى، والثانى موقف من المستقبل، والثالث موقف من الحاضر طبقاً لأبعاد الزمن الثلاثة ومسار التاريخ. ومن هنا يأتى جمال العنوان "عربى بين ثقافتين"

(١) تمت من قبل مراجعة "تجديد الفكر العربى" مجلة القاهرة نوفمبر ١٩٩٣. وهى الدراسة السابقة فى هذا الكتاب.

ووضوح إشكاله، إزدواجية الثقافة العربية المعاصرة من حيث المصدر والأختيار. ولا تتضح الجبهة الثالثة فى العنوان الواقع المعيش، فى أى عصر وفى أى موقف؟ ولكنها متضمنة، هذا القرن العشرون الذى تكاد تمتد فيه حياة المفكر (١٩٠٥ - ١٩٩٣) (١).

تزدوج فى الكتاب الإحالات الى التراثين معاً، القديم والغربى، ولكنها إلى التراث القديم أكثر، فلاسفة وفقهاء وعلماء وأدباء وأنبياء ونحاة وفنانين، قدماء ومحدثين. فالإحالات الى التراث القديم تقريبا ضعف الإحالات إلى الغرب الحديث (٥٣ : ٢٩). وتأتى فى مقامة الإحالات إلى التراث القديم آثم (١٢) ثم الغزالى (٧) ثم ابن عربى (٦) ثم مسكويه، وطه حسين (٥) ثم المعرى (٤) ثم الجاحظ، وابن رشد، والعقاد، والمتبى، وابن سينا (٣) ثم الخليل، وسيبويه، والفارابى، وابن جنى، ومحمد عبده، وحافظ ابراهيم، وتوفيق الحكيم (٢) ثم زهير، وابن المقفع، وعنترة، وأبو زيد الهللى، ومالك، والشافعى، وابن حنبل، وأبو حنيفة، والحجاج، وجابر بن حيان، وابن الهيثم، وإخوان الصفا، وعبد القاهر، والكندى، وابن خلدون وقارون، وحواء من القدماء، والأفغانى، والطهطاوى، وأحمد لطفى السيد، ومحمد حسين هيكل، وسلامة موسى، ومصطفى عبد الرازق، ومحمد صادق الرافعى، وأحمد شوقى، وأحمد أمين، ومحمد عبد الوهاب، ونجيب محفوظ، وصلاح طاهر، وعرابى، وعبد الناصر من المحدثين.

(١) بالرغم من صعوبة الفصل بين هذه الجبهات الثلاث إلا أنه يمكن تصنيف أهم هذه المجموعات الأخيرة اليها على النحو الآتى :

- أ - الجبهة الأولى : ١- تجديد الفكر العربى ١٩٧١ ٢- المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى ١٩٧٢، ٣- قيم من التراث ١٩٨٤ ٤- رؤية اسلامية ١٩٨٦ ٥- فى تحديث الثقافة العربية ١٩٨٧.
- ب - الجبهة الثانية : ١- شروق من الغرب ١٩٥١ ٢- خرافة الميتافيزيقا ١٩٥٣ (موقف من الميتافيزيقا ١٩٨٣) ٣- حياة الفكر فى العالم الجديد ١٩٥٦.
- ج - الجبهة الثالثة : ١- الثورة على الأبول ١٩٥٥ (الكوميديا الأرضية) ١٩٨٣ ٢- ثقافتنا فى مواجهة العصر ١٩٧٦ ٣- مجتمع جديد أو الكارثة ١٩٧٨ ٤- فى حياتنا العقلية ١٩٧٩ . ٥- هموم المتقنين ١٩٨١ ٦- أفكار ومواقف ١٩٨٣ ٧- فى مفترق الطرق ٨- عن الحرية أتحدث ١٩٨٦.
- وهناك مجموعات تنتمى إلى الجبهتين الأوليين مثل ١- من زاوية فلسفية ١٩٧٦ ٢- عربى بين ثقافتين ١٩٩٠ ٣- بنور وجذور ١٩٩٠.
- وهناك ثلاث مجموعات فى النقد الأدبى هى : ١- جنة العبيط ١٩٥١ ٢- قشور ولباب ١٩٥٧ ٣- مع الشعراء ١٩٧٨ . ٤- فى فلسفة النقد ١٩٧٩.
- وهناك ثلاث مجموعات أخرى فى السيرة الذاتية هى : قصة نفس ١٩٦٥ ٢- قصة عقل ١٩٨٣ ٣- حصاد السنين ١٩٩١.

ومن التراث الغربى يذكر علماء وفلاسفة وأدباء ومؤرخين. ويأتى نيوتن فى المقدمة (٩) ثم آيبلر، ورسل (٥) ثم أفلاطون، وأرسطو (٤) ثم هيجل، ودارون (٣) ثم الملكة فيكتوريا ووليم جيمس، وجاليليو، وشوبنهاور، ونيتشة، وماركس، وفرويد، وشيلي، وإليوت، وكانط (٢)، ثم بيكون، وكرويتشة، وجويس، وباوند، وأينشتاين، وأمرسون، ونابليون، وأرشميس، وهكسلى، وبريستيد (١). ومن التراث الشرقى طاغور (٣). فالتراث القديم يمثل أمم والغزالي، الأنبياء والصوفية. والتراث الغربى يمثل نيوتن ورسل، العلماء وفلاسفة العلم، التحليليون والوضعيون المناطق.

ومن التراث القديم يحال إلى عدة مؤلفات أكثر مما يحال إلى مؤلفات من التراث الغربى حوالى أربعة أصناف (١٥ : ٤). ويأتى "القرآن" فى المقدمة (٨) ثم "تهافت الفلاسفة" (٣) ثم "الخصائص" و"أهل الكهف" و"تهذيب الأخلاق" (٢) ثم "الأصول والغايات" و"الحيوان"، و"شهرزاد" و"السلطان الحائر" و"فجر الإسلام" (١). ومن التراث الغربى يحال إلى "تاجر البندقية" و"يوليسيس" و"هاملت"، و"فجر الضمير" (١). ويحيل المفكر الرائد إلى بعض مؤلفاته، "عربى بين ثقافتين" آخر المجموعات (٣) ثم تجديد الفكر العربى (١) أول المجموعات.

والحقيقة أن "عربى بين ثقافتين" آخر مجموعة من المجموعات السبع والعشرين التى جمع فيها المفكر الرائد مقالاته فى جريدة "الأهرام" منذ ١٩٧١ حتى ١٩٩١ قبل "حصاد السنين" ١٩٩١ بعام واحد وهو الجزء الثالث من سيرته الذاتية. ومن هنا تكمن أهميته لأنه قد يعبر عن آخر صياغة لما وصل إليه على مدى عشرين عاما. ولولا تعيين الكاتب رئيسا لتحرير مجلة "الفكر المعاصر" ثم كاتبا ضمن كوكبة بجريدة "الأهرام" لما أعطى كل وقته لكتابة المقال ولاستمر فى تأليفه العلمى السابق. لقد كتب مؤلفات علمية رصينة قبل الثورة المصرية فى الأربعينيات وبعدها فى الخمسينيات والستينيات فى الحقبة الناصرية. ثم بدأ التحول إلى المقالات الصحفية فى أوائل السبعينيات منذ "تجديد الفكر العربى"، عام ١٩٧١ فى الحقبة الساداتية الأولى ١٩٧١ - ١٩٨١، والثانية ١٩٨١ - ١٩٩١. وكما لا يوجد فى الحقبة الأولى أية مجموعة لمقالات صحفية باستثناء القليل فإنه لا يوجد فى الحقبة الثانية أى كتاب واحد.^(١) وإذا كان فى الحقبة الأولى قد تخرج على يديه جيل جديد من الأساتذة الباحثين الشبان ينتسب إلى نفس التيار أو إلى تيار آخر ففى الحقبة

(١) فى الحقبة الأولى ظهرت مجموعات مقالات مثل ١- جنة العبيط ١٩٥١، ٢- شروق من الغرب ١٩٥١، أرض الأحلام ١٩٥٢، ٤- والثورة على الأبواب ١٩٥٥، ٥- قشور ولباب ١٩٥٧، ٦- فلسفة وفن ١٩٦٢.

الثانية قرأته الجماهير العريضة، عودا إلى بدء من "الأهرام" إلى "الرسالة" و"الثقافة" حينئذ يكون السؤال : فى أى من الحقيقتين وبأى من النوعين الأدبى كان المفكر الرائد أخلد؟

ويضم "عربى بين ثقافتين" عدة مقالات صحفية، الواحدة تلو الأخرى دون تصنيف فى أبواب وفصول أو فى أرقام وكأنها مجموعة من الأفكار والخواطر المتتالية^(١). وقد يمتد الموضوع إلى أكثر من مقال^(٢). ولا يوجد تاريخ نشر لها وإن كان مكان النشر معروفا وهى جريدة "الأهرام" اليومية. وتتفاوت من حيث الكم^(٣). أكبرها "العربى بين حاضره وماضيه" مما يدل على أولوية الجبهة الأولى على الثانية. وهى مقالات أقرب إلى الثقافة العامة وإثارة الأذهان، وتحريك الأفكار، وإثارة جو ثقافى عام فى البلاد من خلال كبرى الصحف اليومية. هى مجموعة من الخواطر مرسله ومكررة لشحذ الهمم والحث على التفكير دون بنية لموضوع من أجل خلق تيار عام مستتير من خلال الإعلام^(٤). هى أقرب إلى أحاديث الاذاعة الشفاهية، مملاة ومسجلة وليست مكتوبة باليد لاثارة القراء ودفعهم إلى التفكير. هى أقرب إلى الانطباعات الشخصية نتيجة لقراءة أدبيات غربية عامة وليست دراسات علمية قائمة على تحقيق الفروض وإيجاد البراهين والأدلة الإحصائية. وازدواجية الثقافة موضوع رئيسى وهام فى الفكر العربى المعاصر. يحتاج إلى أكثر من مقالات صحفية، إلى دراسة موضوعية لاكتشاف بنية الموضوع. كما أنه فى حاجة إلى تحليل نصوص ووقائع كما هو الحال فى البحث العلمى الرصين. فالموضوع يتطلب أكثر من الانطباعات الشخصية والتأملات فى الحياة ومخاطبة القراء الأعزاء، بأسلوب علمى دقيق، وبمصطلحات فلسفية وعلمية يعلمها أهل الصناعة. والمفكر الرائد من أهل الاختصاص. يتعامل المفكر مع الأفكار كأديب يعتمد على الوجدان وليس العقل، والذوق وليس العلم، والانطباع وليس التحليل. هو

(١) يضم "عربى بين ثقافتين" سبعة عشر مقالا غير مرقمة.

(٢) مثل "العروبة موقف"، "العربى بين حاضره وماضيه"، فكر على فكر"، ثلاث مقالات، "من مواطن الضعف"، "من إشعاعات التوحيد"، "صورة مصغرة" (مقالات).

(٣) أكبرها "العربى بين حاضره وماضيه" (٤٧ ص) ثم "فكر على فكر" (٤٢ ص) ثم "هذا هو عصرنا"، "من مواطن الضعف"، "صورة مصغرة" (٢٩ ص) ثم "من إشعاعات التوحيد" (٢٨ ص) ثم "العربى اليوم غامت رؤيته" (٢٧ ص)، ثم "صورة الانسان" (١٦ ص)، ثم "هذا الكاتب العربى"، "أين تضع المبادئ؟"، "مازق حرج"، "حياة قلقة" (١٥ ص)، ثم "جسور عبر ناهما"، "إرادات مبعثرة"، "جمود الفكر، ما معناه؟" "الثقافة العربية، إلى أين؟" (١٤ ص).

(٤) "إنها طريقة التربية، وطريقة التعليم، وطريقة الاعلام فى الوطن العربى لو استتارت فأنارت لأضحى العربى الجديد عربيا حقا وجديدا حقا. وفى شخصه يتواصل حاضره وماضيه "عربى بين ثقافتين"، دار الشروق، القاهرة ١٩٩٠ ص ١٧٠.

بحق أديب الفلاسفة وفيلسوف الألباء، يعرض الفلسفة في خطاب أدبي، وينظر للشعر والشعراء والأدب والفن.

ومع ذلك حاول المفكر الرائد وضع مقدمة للكتاب تضع الأفكار المتتالية والخواطر المتتابعة في إطارها، وتجمع بين موضوعاته في عدة أفكار رئيسية مع تاريخ كتابتها. ويجملها في فكرتين: الأولى: المبادئ التي هي عند العربي ثوابت لا تتغير، وحقائق لا تقبل الجدل، وعند الغربي فروض قابلة للتحقق مرهونة بمقدار ما تحققه من نتائج. والثانية: النظرة العلمية إلى أوضاع الحياة. فالغرب حضارة علمية، والعربي سيستفيد من العلم الغربي. يأخذ النتائج دون المقدمات، رفضاً له أوتهكما عليه بأنه حصرم لا يغري السعي إلى سبيله، عجزاً ورغبة أو دفاعاً عن النفس وتعويضاً عن الاحساس بالنقص. إتجه الغرب نحو الطبيعة مباشرة ونظرها وحاول فهمها واكتشاف قوانينها. أما العربي فإنه عكف على الكتاب يشرحه ويؤوله.

ثانياً : المنهج والأسلوب

ولما كان المفكر الرائد أدبياً فإنه يستعمل الأدب، فن المقال الفلسفي، كأداة للتعبير فيصبح الأسلوب لديه موضوعاً في جمال فريد، ولغة سليمة. يتحدث المفكر الرائد عن نفسه بضمير الغائب وليس بضمير المتكلم. فيتحدث عن هذا المؤلف وهذا الكاتب، وهذا الكاتب العربي، وعن كاتب هذه الكلمات، وعن كاتب هذه السطور. بل إنه يشير إلى نفسه في عنوان المقال الأول "هذا الكاتب العربي"^(١). ويسأل نفسه، في سؤال وجواب وحوار مع النفس، ويسأل الخيال^(٢). ويتحول ضمير الغائب إلى ضمير المتكلم في سيرة ذاتية واسترجاع للذكريات. "عربي بين ثقافتين" كتاب لا ينفصل موضوعياً وليس فقط تاريخياً عن السيرة الذاتية لصاحبه. يتحدث عن شبابه الباكر في انتصاف العقد التاسع من عمره، ويسترجع الذكريات، ويعيد تأكيد المواقف المعلنة من قبل. فالانفتاح على الثقافتين ظل موقفاً واحداً له طوال سنوات العمر بالرغم من اختلاف أسلوب التلقي لهما. لذلك يتحدث بضمير المتكلم المفرد، قراءة على قراءة، وتأويلاً لنص قديم واسترجاعاً للذكريات^(٣). وفي

(١) "هذا المؤلف"، عربي بين ثقافتين ص ٩/٨/٥ "هذا الكاتب" ص ١٠/٢٨/٢٩/٤٠/٥٧/٦٤/٧٧/١١٠

١١١/١١٣/١٢٠/١٤٠/١٨٩/٢١٣/٢٢٩/٢٩١ هذا الكاتب العربي ص ١٠ - ٢٤/٢٤١ "كاتب هذه

الكلمات" ص ٦٣١ "كاتب هذه السطور" ص ٢٦٧/١٣٥ "وعاد الشاب إلى بيته" ص (١).

(٢) عربي بين ثقافتين ص ٣٩٢ / ٢١٣.

(٣) "الحث على الرغبة في أن أبحث عن ذلك المقال القديم الذي كتبت منذ أربعين عاماً" ص ١٢٤ ص

١٢١ - ١٣٥ "رجع كاتب هذه السطور وهو في ثمانينيات العمر إلى شيء كتبه وهو في أوائل

الأربعينيات" ص ١٣٥.

"العربي بين حاضره وماضيه" بدأ يسترجع مقالا كتبه في ١٩٥٠ بعنوان "نشر القديم" ليعيد قراءته بعد أربعين عاما تقريبا مما يدل على تكرار نفس الأفكار دون جديد. وقد نشر في "جنة العبيط" ١٩٥١، له وأعيد نشره في "الكوميديا الأرضية" ١٩٨٣. والفرق بين الفترتين هو درجة إطلاق الحكم، حكم مطلق أولا وحكم مقيد ثانيا. والروح العلمية تمنع من إطلاق الأحكام. وإذا كان المفكر قادرا على أن يحاور نفسه، حوارا بين ابن الأربعين ورجل الثمانين فإنه قادر أيضا على الحوار مع غيره وحوار الآخرين معه، يستحسن ويستقبح. لا يستحسن على طول الخط مما يدل على قدرته على نقد الذات. كما يقص حكاية وقعت له في القاهرة ١٩٥٠ على مائدة غداء في صحبة إنجليزي وينتهي منها إلى الانسان الفرد الذي يساوى غيره في الانسانية^(١). كما يسترجع الذكريات من طفولته المبكرة في المقال الأول عن درس الترجمة في السنة الثانية الابتدائية وأهمية الذوق العربي في اللغة والادراك التطابق بين النص الانجليزي والترجمة العربية.

ويعترف المفكر الرائد أنه كان لفترة طويلة صاحب ثقافة واحدة كمهنة تمارس في الجامعات والمدارس وهي الثقافة الغربية. ولم يكن يتعامل مع الثقافة العربية إلا كهاو للأدب العربي عامة ودواوين الشعر خاصة، إرضاء للذوق الفني، وإشباعا لفطرة تعشق الفن. وفي منتصف العمر أدرك الهوة بين المهنة والهواية، وأراد عدل كفتي الميزان، وأن يحول الهواية إلى علم وقراءة حضارة العصر، وهي حضارة الغرب العلمية، في تراث الأسلاف الذي ولى زمانه، حفاظا على جوهر الحضارة الأولى، وبحثا عنه في الحضارة الثانية. الحضارة الغربية هو الأصل والحضارة العربية هو الفرع. الأولى المعيار والمقياس، والثانية المعار والمقيس.

هناك إذن اتصال في فكر المؤلف وحياته قبل ١٩٧١ وبعدها، قبل إعارته إلى الكويت واكتشاف المكتبة العربية العامة، وبعده عن مكتبته الغربية الخاصة، ولولا هذا العرض التاريخي ما بحث عن جوهر الحضارة الغربية العلمية في حضارتنا العربية الإسلامية. في المرحلة الأولى عرف المنهج والرؤية والاختيار. وفي المرحلة الثانية طبق المنهج والرؤية والاختيار في حضارة أخرى. الموقف واحد. ولكن الذي تغير هي مادة التحليل وموضوع الدرس. لم ينقلب المفكر على نفسه ولم يغير مواقفه، ولم يتحول من وضعي منطقي إلى تراثي إسلامي. ظل في موقف واحد. العلم والحرية. نموذج الغرب، يبحث عنهما في التراث القديم فلا يجد إلا الدين والقهر.

(١) عربي بين ثقافتين ص ٣٦٠ - ٣٦٤.

ويستعمل المفكر الرائد منهج تحليل التجارب الذاتية، الفردية والمشاركة بينه وبين القارئ لوصفها والانتهاه إلى نفس النتائج في سيرة ذاتية واستئنافا لها مثل تحليل الحديث الذي جرى بينه وبين صديقين له^(١). لذلك يخاطب القارئ ولأن الفكر علاقة شخصية بين الكاتب والقارئ. ويناجي القارئ ويناديه "يا ولدي"، ويطلبه بالنظر حوله . ويتوحد معه في ضمير المتكلم الجمع في مسيرة واحدة^(٢).

والأفكار واضحة ومتميزة. وأحيانا يصل الوضوح إلى الحد الأقصى، الوضوح المطلق والبداية الأولى التي يتفق عليها الجميع ولا يختلف عليها اثنان. فلا يحتاج إلى شرح أو توضيح . وإذا زاد التوضيح أصبح تكرارا وسامة وسذاجة ومللا^(٣). يكتب صفحات بأكملها لتبرير التعامل مع التراث كذاكرة للأمة، تراث قديم مازال قابعا في وجدان العصر والذي كثيرا ما تم التعبير عنه في "التراث والتجديد" وفي عديد من كتابات المعاصرين مثل "نحن والتراث"، بل اعتمادا على شيلي وإليوت^(٤). وشرح الوجدانية لا يحتاج إلى شرح . ولمزيد من الشرح يضرب المفكر الرائد الأمثلة التوضيحية لتوضيح الواضح مثل اقتباسنا من الغرب انتقاء كالرجل الذي يدخل محل الثياب المزدهم ويقيس ما يحتاجه منه^(٥). ويستعمل أسلوب التشبيه لظهور قراءته الأدبية وأحاديثه العامة ومقدرته على الفهم والتبسيط لطلبة المدارس وللعمامة^(٦). فالتراث محيط واسع، مهمة الباحث معرفة كيفية الاقتراب منه وعبوره^(٧). ويتبع أحيانا أسلوب القدماء في تخيل الاعتراض مسبقا والرد عليه. وإذا كان للمثل الأعلى للمفكر الرائد هي الفكرة المجردة أو التصور فكيف يضرب الأمثال للتعبير عن الصوري المجرد بالحسي المفرد؟

وقد يصل حد التوضيح والشرح إلى درجة الاسهاب والتطويل والإعادة والتكرار كما هو الحال في موضوع الأسماء التي علمها الله آدم^(٨). يسهب المفكر

(١) المصدر السابق ص ٢١٤-٢١٥.

(٢) "ونكرت للقارئ" ص ١٣/١٦/٢٨/٧٥/١٠٧/٢٥٨/٢٨٦/٢٢٣/٣٥٠ "وسوف أعرضها على القارئ" ص ٢١٤ "وربما تعاقل قارئ هامسا لنفسه" ص ١٠٧ "لا تقنط يا ولدي من رحمة الله" ص ٢٥٧ "لا يا ولدي لا تقنط من رحمة الله" ص ٢٥٨ "أنظر حولك بعيون نزيهة" ص ١٠٧ "تعالوا نبدا طريقنا معا من بدايته" ص ٢٥.

(٣) "وسنزيد الأمر إيضاحا في حديثنا الآتي بإذن الله" عربي بين ثقافتين ص ١٩٠ "وأزيد الأمر وضوحا وتوضيحا" ص ١٤٣.

(٤) المصدر السابق ٢٥٠ - ٢٥٥.

(٥) المصدر السابق ص ٣١٤.

(٦) المصدر السابق ومن هذا الشرح للتمهيد ص ٣١٣ / ٣٣٤.

(٧) المصدر السابق ص ١١٠.

(٨) المصدر السابق ص ٢٧٩/٢٨٠.

الرائد في عرض الأفكار ويطيل ويكرر مثل معلم الصببية ومدرس الفصل حتى تصل الفكرة في أوضح صورة وبأسهل أسلوب. وهي قدرة لا يجاريها فيه أحد. يفترض أن القارئ لا يعلم شيئاً، وأن الفكرة غامضة في حاجة إلى شرح. ويصل الشرح والإسهاب إلى حد الضيق وتمنى الغموض وعشق الاشتباه الذي يبعث على التفكير. وكيف يتم توضيح الواضح، وشرح المشروح؟ ويبدو أن خريج مدرسة المعلمين العليا ١٩٣٠ هو الذي طغى على المفكر والفيلسوف. ويمكن تجاوز الاسهاب في العرض وتكرار الأفكار بترقيمتها وتركيزها حتى تتحول إلى معادلات رياضية كما فعل اسبينوزا وكما حاول أن يقوم بذلك في آخر مقال "صورة مصغرة" وترقيم الخلاصة في تسعة أفكار. بهذه الطريقة يمكن استخلاص السكر من الماء بطريقة التركيز ليس نوبان قليل من السكر في كثير من الماء. الأفكار مكررة في ثانيا الكتاب. بل هي نفس الأفكار المطروحة منذ "تجديد الفكر العربي" ١٩٧١ حتى "حصاد السنين" ١٩٩١ على مدى عشرين عاما حتى يكاد القارئ المتابع لصدور المجموعات على التوالي أن يحفظها لكثرة تكرارها. فالحلقات الثلاث، إدراك العالم بالحس الخارجي ثم عالم البواطن والغرائز والقيم ثم السلوك الخارجي تتكرر في المقال الأول "هذا الكاتب العربي" وفي المقال الثاني "أين نضع هذه المبادئ" وأيضا خلال باقي المقالات^(١). وتتكرر فكرة ثبات المبادئ عند العربي والتغير والتطور عند الأوربي مما جعل العربي أخلاقيا والأوربي علميا^(٢). وكذلك تتكرر أفكار وثنائيات الغرب والشرق، العقل والوجدان، قراءة الأوربي الطبيعية مباشرة وقراءة العربي الكتاب، الغرب يبدع العلم والعربي يستهلكه، هم العلماء ونحن الأدباء، وأن الحياة الثقافية أضعف ما لدينا، وأن أهم حدثين في القرن العشرين الحربان الأوربيتان الأولى ١٤ - ١٩١٨ والثانية ١٩٣٩ - ١٩٤٥ وأن واجب العربي الجمع بين الثقافتين^(٣). ويشعر المفكر الرائد نفسه بالاستطراد فيحيل إلى ما سلف وإلى الحديث السابق والحديث الماضي. ويدرك القارئ الاستطراد والسطح، ويحاول المؤلف الرد عليه بالاعتراف به^(٤).

(١) المصدر السابق ص ١٥-١٦ ص ٢٥-٢٣ ص ١٤١/٣٩

(٢) المصدر السابق ص ٤٦

(٣) المصدر السابق ص ٤١ ص ٧١ ص ٢٠٧ ص ٨٦ ص ١٥١/١٥٢/١٩١/٣٥٢ ص ١٩٩ - ٢٠١ ص ٢٩١ ص ١٤ - ١٨ ص ٣٩ - ٤٥ ص ٣٣٨ ص ٧٩.

(٤) "ونستطيع أن نستطرد في ضرب الأمثلة"، المصدر السابق ص ٢٩٥ "ولن نستطرد أكثر من هذا" ص ٩٩ "على رسلك يا أخانا فقد شطحت بنا شطحا لا يضل ولا يهدى" ص ٤٥ "فيما أسلفناه" ص ٨٠ "إلى ما سلف" ص ٣٩ "كما أسلفنا" ص ٤٠٣ "وعلى ضوء هذا للرأي الذي أسلفناه" ص ٤١٢ "وقد أسلفنا لك القول" ص ٢٢١ "على النحو الذي أسلفناه وشرحناه" ص ٢٥٣ "ختمنا حديثنا السابق" ص ٥٤ "كنا في حديث مضى" ص ١٧١ "عرضنا في حديثنا السابق" ص ١٨٥ "وهنا نخرج بالحديث إلى" ص ١٠٢ "عرضنا في حديثنا الماضي صورة نبين بها للقارئ أن" ص ١٩٩ "كما قلت" ص ٨٤ "وما علاقة هذا كله بسؤالنا الذي طرحناه أخيرا" ص ١٦١.

وأحيانا تظهر بعض أفكار العصر الوسيط مثل تقسيم قوى النفس ومراحل الإدراك إلى الحس كوسيلة لإدراك العالم ثم المؤثرات النفسية بما فيها من غرائز وميول ومشاعر وقيم، ثم السلوك وفقا للإدراك الخارجى الأولى أو الإدراك الباطنى الثانى، ثم السلوك والتفيع. وكذلك قسمة مقومات الحياة إلى مادية كالغذاء والنسل، ووجدانية كالمحبة والكراهة، ووجدانية مثل حب البقاء. ويحيل إلى صلة العقل بالإيمان، أو من أولا ثم أعلم ثانيا فى العصر الوسيط، وأعلم أولا ثم أو من ثانيا عند أبيلار وفى العصر الحديث، ومثلها توما الأكوينى، العقل ثم الإيمان ثم عقل الإيمان. وتترأى مشكلة الكليات فى العصر الوسيط، وراء شرح آية ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ فالأسماء هى الأنواع وليس المفردات ضد جمود الفكر^(١). وقد أمد الله آدم بجهاز اللغة وربما علمه العقل وهو ما عرضه القدمات، هل اللغة توقيف أم اصطلاح؟ فاللغة إستعداد فطرى. كما تظهر بعض الأفكار الشائعة المعروفة فى ثقافة الجماهير والتى لطول ألفتها تجد قبولا عند الناس وهوى فى نفوسهم وذلك مثل التصور الشعبى المؤلف للدين أنه علاقة وجدانية بين الانسان والله، تخرج عن دائرة العلم. كما يستعمل المفكر لازمة "والله أعلم" تكشف عن ولاء وجدانى للدين قدر الولاء العقلى للعلم^(٢).

ثالثاً : سلب الأنا

"عربى بين ثقافتين" كتاب يضع أساسا العلاقة بين الأنا والآخر، بين الثقافة العربية والثقافة الغربية. ويحدد هذه العلاقة على أنها علاقة بين السلب والإيجاب. فالأنا سلب والآخر إيجاب. ليس عند الأنا إيجاب إلا فيما ندر، وليس عند الآخر سلب إلا فيما ندر. ويزيد سلب الأنا على إيجاب الآخر مما يدفع على التشاؤم، ويبعث على الضيق، كراهية النفس وحب الآخر. سلب الأنا ما يقرب العشرين وإيجاب الآخر ما يقرب العشرة. فلكى تلحق الأنا بالآخر عليها بالتخلى عن العشرين سلبا وتمثل العشرة إيجابا، وأن تقطع الثلاثين خطوة وإلا تصاب بالصدمة الحضارية والشلل الحضارى.

١- ويمثل المقال الخامس "العربى بين حاضره وماضيه" علاقة الأنا بذاتها. وحتى فى هذا الجزء يظهر الآخر باعتباره نموذجا يحتذى به فى حاضر الأنا. واستمرار الأنا فى التاريخ عبر العواصف والأحداث والتقلبات يشبه أدلة خلود النفس عند ابن سينا، ثبات عبر تحولات الجسد ومراحل العمر مع أن المفكر الرائد ينتقد الثابت دفاعا عن المتحول. ومع ذلك نشأ الفكر العربى المعاصر فى حوار مع

(١) المصدر السابق ص ٢٤٩ ص ٢٦٦ - ٢٦٧ ص ٢٧١ - ٢٨٤.

(٢) المصدر السابق ص ٢٦.

القدماء وبالنظر إلى التراث، طه حسين مع الشعر القديم، ومصطفى عبد الرازق مع أصول الفقه القديم، وعباس العقاد مع تاريخ البطولات القديم، ومصطفى صادق الرافعي مع أهل السلف من القدماء، وأحمد شوقي مع فحول الشعر العربي القديم، وتوفيق الحكيم مع أهل الكهف وشهرزاد والسلطان الحائر. لا فرق إذن بين القديم والجديد، بين التراث والتجديد، دون تقديس للسلف ودون انبهار بالغرب. وهو موقف كل الباحثين الوطنيين لولا ميل الكفة عند المفكر الرائد لصالح الغرب على حساب التراث. ويعجب بأصحاب التراث وحملته، بروح الجدية والوقار والضمير الحي لديهم. والحقيقة أن التراث ليس كلا واحدا. به العقلاني واللاعقلاني، العلمي والخرافي، القهري والتحرري، التسلطي والشعبي.. الخ. وما يستدعي منه، تحقيقا للتواصل بين الماضي والحاضر، هو ما يحقق مطالب العصر، العقل والعلم والتحرر. فرفض التراث أو قبوله مشروط بتحديد أي تراث، رفض الضار وقبول النافع، رفض السحر والخرافة والشعوذة والقهر والتسلط وقبول العقل والعلم والحرية. صحيح أن خطب الحجاج تبين القهر والطغيان ولكن هناك أيضا خطب على بن أبي طالب والفقهاء الذين وقفوا ضد الحكام. هناك أدبيات طاعة الحكام كما أن هناك أدبيات الخروج على الحاكم الظالم. واختزال الخطاب السياسي كله إلى خطاب الحجاج ظلم للتراث وتمهيد للخطاب السياسي الغربي باعتباره هو الخطاب الوحيد في الحرية. التراث إذن لفظ متشابه، وكذلك الماضي. فالتراث تراثان، تراث الحاكم وتراث المحكوم^(١). والماضي ماضيان، ماضى القهر وماضى الحرية. قد توجد في الماضي حلول المشكلات إذا كان الماضي هو ماضى العلم والحرية. فما يصلح هذه الأمة ما صلح به أولها^(٢). وللتاريخ قوانينه الثابتة وكذلك قيام المجتمعات ونهوضها. لا يعنى ذلك الرجوع إلى الماضي بل اتباع نفس الوسائل التي نهضت بالأمة في الماضي والقادرة على النهوض بها في الحاضر، التوحيد بين الوحي والعقل والطبيعة لإنشاء العلم، والتوحيد بين الوحي والحرية الفردية والعدالة الاجتماعية لإنشاء مجتمع الحرية والديموقراطية^(٣). وتظهر دعوة العودة إلى التراث في لحظات الضعف والهزيمة تأكيدا على وجود الأمة. فالثقافة تعويض عن

(١) أنظر دراستنا: تراث السلطة وتراث المعارضة في : هموم الفكر والوطن، ج١ التراث والعصر والحدائق، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨

(٢) المصدر السابق ص ١٤٨ -

(٣) "تفتح دفاتر الماضي بحثا عن حلول لمشكلاتنا على غرار ما حلت به مشكلات الأوائل. ومن هذا الأساس المغلوط يتحتم أن نكثر في حياتنا للحاضرة أغلاط نتحرف بها عن سواء السبيل"، المصدر السابق ص ١٥٣

السياسة. كما أن التثبيت بالهوية رد فعل على الضياع فى الآخر. ومن ثم فابتسار التراث نحو السلب دون الإيجاب رد لكل إلى الجزء. ليس فقط خطأ فى المنطق بل اغترابا فى الموقف الحضارى. ثقة أقل فى النفس وثقة أكثر فى الآخر.

٢- ليس الغرض من إحياء التراث الدفاع عنه وكأنه غاية فى ذاته بل لتحريك البواعث، وتنشيط القوالب الذهنية، وتحويل ثقافة الجماهير إلى ما يعادل : الأيديولوجية السياسية كحامل لمشروعها القومى. فلاضير إذن من اعتبار إحياء التراث مشروعا قوميا أو واجبا وطنيا بهذا المعنى. ولا فرق بين البداية بالقديم والبداية بالجديد. الماضى معاش فى الحاضر، والحاضر بوثة للماضى. إنما هو تقابل مصطنع بين فريقين؛ السلفيين والعلمانيين. صراعا على السلطة. والدولة تستعمل هذا الفريق ضد الفريق الآخر مرة، وهذا الفريق الثانى ضد الفريق الأول مرة أخرى حتى يستتب لها الأمر، وتضعف جناحى المعارضة الرئيسيين فى الأمة.

٣- ويعيب المفكر الرائد على التراث كثرتة التى أفقدته توازنه. والحقيقة أن هذه الكثرة ينتظمها نسق للعلوم ومحاكمة به سماه الفارابى "إحصاء العلوم" وابن سينا فى "أقسام العلوم العقلية". فالعلوم إما عقلية خالصة، رياضية مثل الحساب والجبر والهندسة والفلك والموسيقى، أو طبيعية مثل الطب والصيدلة والطبيعة والكيمياء والنبات والحيوان والمعادن، أو انسانية مثل اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ. وإما نقلية خالصة مثل القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه. وإما عقلية نقلية وهى أصول الدين وأصول الفقه والحكمة والتصوف. كان القدماء يجمعون العلم ويحفظونه ويبدعون فيه ويطورونه فى آن واحد. كان العلم مشروعا حضاريا عاما يساهم فيه الجميع بصرف النظر عن أشخاص العلماء. كان العلم موسوعيا شاملا كما كان الحال فى العصر الوسيط الغربى حتى هيجل وكومت ودارون قبل تخصصات القرن العشرين التى أضرت بالعلم كوجهة نظر شاملة فى الحياة والكون^(١).

٤- كما يعيب عليه عدم صلاحيته للعصر مثل النقاش حول "قنبلة" أم "قنبلة". والبحث عن النقاء اللغوى من مقومات الأمة. ولايتفرد العرب فى ذلك عن الألمان أو الانجليز أو الفرنسيين فى الحرص على نقاء اللغة. فاللغة ضمير الأمة. كما أن النشر يعقبه إعادة بناء وتصفية وتنقية. وهو طبيعى فى تطور كل الشعوب. وقد بدأت النهضة الأوربية بنشر التراث اليونانى القديم نشرات علمية محققة.

(١) حسن حنفى : التراث والتجديد، إعادة بناء العلوم، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠.

٥- ليس التراث كله شرحا على المتن، وتخريجا على الشروح. حدث ذلك في العصور المتأخرة فحسب بعد ابن خلدون عندما بدأت الحضارة تعيش على ذاتها، وتجتر مخزونها مثل جمل الصحراء حفاظا عليه من الضياع، وبعد أن خف الدافع الإبداعي الذي كان في الفترة الأولى للحضارة الإسلامية التي أرخ لها ابن خلدون. هناك المتن نفسه التي مازالت قيد النشر. واختزال التراث كله إلى شروح وتخريجات اختزال للتاريخ، وقراءة القرون السبعة الأولى من خلال القرون السبعة التالية. كما أن الشرح ليس كله سلب، فهناك القراءة والتأويل كما فعل ابن رشد في شروحه على أرسطو من أجل العودة إلى النص الأول وتخليصه من سوء تأويل الشراح، يونان ومسلمين حتى عده الأوربيون الشارح الأعظم^(١). ثم يعمم المفكر الرائد هذا الحكم ليس فقط على كل التراث بل أيضا على الفكر العربي المعاصر كله ووصفه بأنه "فكر على فكر"^(٢). ففكر الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد فكر إسلامي على الفكر اليوناني. وهو ما ينطبق على المفكر الرائد نفسه، أن فكره فكره على فكر، فكر على رسل وهيوم والمنطق الوضعي وجابر بن حيان. وهذه هي علوم القراءة والتأويل. فالفكر الغربي نفسه فكر على فكر، اسبينوزا ومالبرانش وليبنتر على ديكارت، وفشته وهيكل وشلنج وشوبنهاور على كانط، وماركس وفيورباخ وشترنر وشتراوس على هيكل، وسارتر وميرلوبونتي وجابريل مارسيل وهيدجر على هوسرل، ورسل وآير على هيوم وليبنتر وتاريخ الفلسفة الغربية وحكمة الغرب، والتوسير على ماركس. وماذا عن التنظير الأول للشافعي لأصول الفقه، والخليل بن أحمد للعروض وسيبويه للنحو، الفكر الإبداعي الخالص الذي يقوم على التنظير المباشر؟ وماذا عن "مناهج الأبواب" للطهطاوي كنموذج ومثل؟ إن جعل الفكر العربي كله مجرد تعليق على فكرة سلفية أو فكرة غربية خلط بين التعليق والمصدر أو الجبهة، التراث القديم والتراث الغربي. والمفكر الرائد نفسه علق على جابر بن حيان كما علق على هيوم ورسل. تلك طبيعة الموقف الحضاري. ومن ثم هي معركة زائفة، هل هناك فلاسفة عرب؟ هل لدينا فلسفة؟ تتصور الفلسفة على أنها نسق، وأن الفيلسوف صاحب نسق مثل كانط وهيكل مع أن الفكر العربي في معركة النهضة يحاول نقد القديم وقراءة نفسه في مرآة الآخر، ويقاوم الاحتلال والقهر والفقر والتجزئة واللامبالاة في الواقع. وكان الفكر الغربي في عصر النهضة مثل الفكر العربي في عصر النهضة بلا أنساق فلسفية.

(١) عربي بين ثقافتين ص ٢١١

(٢) المصدر السابق ص ٢٨٥ - ٢٢٧.

٦- ويثني المفكر الرائد على التراث اللغوي. فاللغة وسيلة الربط بين البشر. ليست فقط تلقينا بل محملة بالإبداع حتى لدى الأطفال كما لاحظ تشومسكي، تتبع من فطرة الانسان. لذلك سيظل المستشرق مستشرقاً غريباً على اللغة العربية في طريقة التعبير كما قال أحدهم شاكر أحمد أمين على "قبر الإسلام" نفعا الله بخرارة علمكم^(١). ولكن التراث كله ليس مجرد تعريفات نحوية مثل تعريف أداة الشرط "إذا" بأنها ظرف لما يستقبل من الزمان، خافض لشرطه، منصوب بجوابه. فتلك صياغة القدماء التي لا تلزم اجتهادات المحدثين. وبدلاً من السخرية منها يمكن إيجاد البديل المعاصر عنها^(٢).

٧- ويعرض المفكر الرائد بعض الأفكار من الفلسفة الغربية ثم يسقطها على التراث لاختبار وجودها أو غيابها مثل القيم الثلاث: الحق، والخير، والجمال^(٣). ويجد لابن عربي كتاباً بعنوان "الجمال والجلال" ولكن ليس بالمعنى الكانطي، الجمال الحسي المادي، والجلال الروحي المعنوي، بل معنى آخر، الجمال هو النعيم، والجلال هو العذاب، وكأن كانط على حق فمعناه هو المعيار، وابن عربي على باطل فمعناه هو المعار. ويقصد ابن عربي أن النعيم حسي مادي وأن العذاب روحي معنوي. ومن ثم يكون الجلال أعظم من الجمال، وهو نفس المعنى الذي يقصده كانط والذي عرضه أيضاً الجرجاني في "التعريفات" وكأن المقصود تعميق كانط وتسطيق ابن عربي، وضع كانط وخفض ابن عربي في جدل السلب والإيجاب، بين أنا والآخر^(٤).

٨- والربط بين الأفكار والبيئة الجغرافية معروف ومشهود له منذ ابن خلدون ومونتسكيو وعلى ما هو معروف في علم اجتماع الثقافة بل وفي الماركسية أرجاعاً للأفكار إلى ظروف نشأتها في بيئتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية بما في ذلك ظروف البيئة. وعيب هذا المنهج الوقوع في الرد التاريخي أو الاختزال الجغرافي. صحيح أن التوحيد يعبر عن امتداد الصحراء للانهائي ولكن اللانهائية أيضاً بنية ذهنية تظهر في الرياضيات كما تظهر في الفن العربي، تكرار الوحدات الرياضية إلا مالا نهاية ضد التجسيم والتشبيه وحدود الحس وتقل المادة كما هو الحال في الوعي الأوربي. هذا التحرر الفكري والاتجاه نحو اللانهائي جعل العرب يبتكرون الصفر وعلم الجبر. وقد ظهرت فكرة اللانهائية أيضاً عند الفلاسفة الغربيين الذين يأتون من المناطق الخضراء والجبلية بحدود النهار والمحيطات عند

(١) المصدر السابق ص ١٥٠.

(٢) المصدر السابق ص ١٤٦ - ١٥٠.

(٣) المصدر السابق ص ١٤٦ - ١٥٠.

(٤) المصدر السابق ص ٣٠ - ٣١.

ديكارت واسبينوزا وكانط وهيكل. كما انتشر الاسلام في ربوع أفريقيا وآسيا وفي المناطق الاستوائية حيث المياه والأحراش في الغابات. كما ظهر التجسيم والتشبيه في الصحراء في عبادة الأوثان ولدى سكان جزر المحيطات حيث لانهائية المياه.

٩- صحيح أن التطبيق غاية العلم، وأن العمل نتيجة طبيعية للنظر، ولكن التطبيق لا يعنى فقط التطبيق الآلى، فهذا مفهوم ضيق للتطبيق. انما وحدة النظر والعمل أساس تراثا القديم فى الكلام والفلسفة والتصوف والأصول. ومن ثم الحكم عليه بأنه غير صالح للتطبيق، إنما هو تطبيق لمفهوم ضيق للتطبيق، وهو التنفيذ الآلى العضلى على مفهوم أوسع وهو التحقق العملى. وكما يمكن القول بأن الإيمان لدينا لفظى دون عمل وأن العمل فى الغرب، يمكن القول أيضا بأن من لا عمل له لا إيمان له، وأن العمل جوهر الإيمان، وأن الغرب أيضا يقول ما لا يفعل ويفعل ما لا يقول. والمرأة الكادحة التى هاجر عائلها، والفلاح والعامل يعملون ليل نهار. وإن كان صحيحا فقد نبه عليه كثير من المصلحين كما كتب محمد عبده "ما أكثر القول وأقل العمل!". وما زالت البيروقراطية فى الغرب حتى فى أعتى الدول الرأسمالية مثل أمريكا واليابان عائقا على الانتاج والمبادرات الفردية.

١٠- ولا يعنى تقديس الأفكار جعلها خارج محك النقد والتحليل والتطوير والتغيير. إنما هى سمة المجتمع التقليدى لدى كل الشعوب فى لحظات تاريخية محددة. ويضرب المفكر الرائد المثل على تقديس الأفكار ببعض الاختيارات السياسية فى الحقبة الناصرية. وقد كان من مفكرىها فى "الفكر المعاصر"، مثل القطاع العام، والإصلاح الزراعى، والصراع الاجتماعى. وفرق بين الفكرة والاختيار السياسى. الأولى لها صدقها فى ذاتها، والثانية ضرورة مصلحية. فى كل ثقافة سياسية، هناك أيضا نوع من تقديس الأفكار مثل الحرية والديموقراطية وحقوق الانسان والنظام الجمهورى فى أمريكا وفرنسا على سبيل المثال. وهى نوع من الثوابت فى الشخصية القومية. ولا يتفرد بذلك العرب وحدهم.

١١- وتتجلى القسوة على الذات فى اتهام النفس بأن أضعف جانب فى حياتنا هى الثقافة والفكر العربى المعاصر^(١). وماذا عن "مناهج الأبواب" للطهطاوى

(١) شئ كهذا هو ما نعيشه بالحياة الفكرية وهى الحياة التى نقول عنها إنها أضعف الجوانب الثقافية جميعا فى الوطن العربى "عربى بين ثقافتين ص ٢٩١" أما الجانب الفكرى فهو من الفقر بحيث إذا اردت أن تتعقب ما يصح تسميته بالفكر العربى فى عصرنا هذا فريما عدت من رحلتك خاوى الوفاض أو عدت بذلك الوفاض وليس به إلا قليل يسهل عليك أن تهمله دون أن يكون فى إهمالك له خيانة" ص ١٩٧ و"الفكر العربى من حياتنا الثقافية الراهنة هو أضعف مواطن للضعف من تلك الحياة ما يصادفه المتعقب للنتاج الفكرى فى الوطن العربى اليوم هو أن يرى هزلا يطاول بهزاله شمع الجبال واهما بأنه قد جاوز نراها. الحياة الثقافية قوامها يتضمن علما وأدبا وفنا وفلسفة ومجموعة من الأفكار التى تحمل فى جوفها

و"طبائع الاستبداد" للكواكبي، و"تجديد التفكير الديني" لأقبال، و"رسالة التوحيد" لمحمد عبده، و"الجوانية" لعثمان أمين، و"تجديد الفكر العربي" للمفكر الرائد نفسه، ولأجيال لاحقة "الأيدولوجية العربية المعاصرة" للعروى، و"التراث والتجديد" لنا، و"نقد العقل العربي" للجابري وغيرهم؟ ولماذا تعذيب الذات وجلدها وإحساسها بالدونية أمام الآخر؟ إن طبيعة الفكر العربي المعاصر في لحظته التاريخية الراهنة ومنذ فجر النهضة العربية في القرن الماضي أنه فكر وأدب وصحافة وسياسة واجتماع وقانون وأخلاق وفن نظرا لمواكبته نهضة المجتمع العربي الشاملة ونقله من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أخرى. وإذا كنا قد وصلنا إلى حد من الفقر الثقافي لا يسمح بأن يكون لنا أى أثر في توجيه التيارات الفكرية في العالم فلماذا هذا الضرب المستمر للمنطقة العربية الإسلامية؟ إذ لا توجد منطقة تهاجم كل يوم وتشوه ثقافتها مثل هذه المنطقة. ولا يوجد عدااء للغرب قدر عداائه للعروبة والإسلام بعد سقوط الاتحاد السوفيتي والمنظومة الاشتراكية. بل إنه يمكن القول عكس ذلك بأنه لا توجد منطقة في العالم بها فورة ثقافية وحمية فكرية وإبداع أدبي قدر وجودها في العالم العربي الإسلامي بجناحيه الأفريقي والآسيوي.

١٢- وفي بحث أسباب الضعف في الأمة العربية التي تمنعها من أن تكون أمة دون أن يكون في السؤال أية مزايدة عليها وعلى ما هو موجود بالفعل فيها فإن المقارنة تتم مع الولايات المتحدة وكندا وأستراليا ونيوزيلندا في القرون الثلاثة الأخيرة. والمماثلة مستحيلة. هذه الشعوب ليس لها تاريخ وبدأت من الصفر من مجموعة من المهاجرين بعد استئصال الشعوب الأصلية فيها. لم يحط بها الاستعمار بل هو الاستعمار الذي أحاط بغيره. فالمماثلة التاريخية مستحيلة في مقابل إنجاز الغرب الاستعماري في القرن الماضي^(١).

١٣- ومن أسباب الضعف في حياتنا الثقافية غياب فكرة الحرية في الحياة العربية بالمعنى الحديث وليس بمعنى الحر في مقابل العبد، بالإضافة إلى الحاجة إلى ضوابط واضحة للصواب والخطأ. والحقيقة أن حرية الفكر وحق الاختلاف، وحرية الأفعال كلها أفكار واردة في التراث الفقهي والكلامي والاعتزالي وليس فقط المعنى اللفظي المذكور. كما أنه لا توجد ثقافة بها معايير الصواب والخطأ سميت بألفظ القدماء الحلال والحرام قدر الثقافة العربية الإسلامية. ليس العلم فقط هو

ضوابط هادئة لما هو أمثل ومعظم هذه الأفكار الأساسية مستمد من الدين. وقد بينا كيف جعلناه أضعف الجوانب في بنياننا الثقافي "ص ١٩٩" حياتنا الفكرية هي أضعف جزء في البنيان الثقافي الذي نحيا في غرفه وأبهائه "ص ٢١٣".

(١) المصدر السابق ص ٢٩٩.

معيار الصدق لها كما هو الحال في العلوم الطبيعية. فالسلوك الإنساني ليس ظاهرة طبيعية بل مطابقتها للقطرة وللتجربة الانسانية والمصالح العامة.

١٤- وإذا كانت خطوات الثورة العربية بطيئة، وأن الفكر العربي في حاجة إلى رسم الأهداف وغرز قيم الحرية والتعاون والصدق والمحبة والخير والسعادة والإيمان، فإن ذلك يتطلب نقل المجتمع العربي كله من مرحلة التقليد والمحافظة إلى مرحلة الحداثة والعصرية. وهي عملية تاريخية تتطلب إعادة بناء الثقافة ووعي الأمة التاريخي بدلا من قيام الدولة ثم سقوطها والعودة إلى الصفر كما حدث لدولة محمد علي ودولة عبد الناصر. بدأنا بالضباط الأحرار وكانت البداية بالمفكرين الأحرار أولى^(١).

١٥- والتبعثر أحد أسباب ضعف الأمة ولا شك. بل أن أحد المقالات بهذا العنوان "إرادات مبعثرة". ويعنى بذلك غياب الوحدة والهدف والقصد وإرادات يحطم بعضها بعضا، ونقصان العقل وسيادة الإرادة. كما يعنى بذلك أن الخير من النفس والشر من الآخرين. فقد أنعم الله على المفكر الرائد بنعمتين : ثبات الهدف والاكتفاء بالذات. لذلك أصبح موضع حسد من الزملاء له ولطه حسين معه. ويجد الحل لهذا التبعثر في "إشعاعات التوحيد". فنحن أمة موحدة عقيدة، ولكنها ليست كذلك في الواقع السياسى والاجتماعى. كيف ينعكس التوحيد فيها؟ كيف تبدو أهمية التوحيد في حياة الناس ؟ إن الإيمان بالتوحيد ليس مجرد لفظ، كما أن الإيمان بالاشتراكية أيضا ليس كذلك، بل توحيد الشخصية الإنسانية بين قولها وفعلها وفكرها ووجدانها. فمكونات الانسان ثلاثة، الغذاء والنسل ثم الانفعالات والعواطف ثم الاحساس بالبقاء. وهذا ما تتطلبه الشهادة، شهادة لشاهد ومشهود له ومشهود أمامه. بل إن المفكر الرائد لا يرفض "أسلمة العلوم" إذا كان المقصود منها وضع قوانين العلم وردها إلى أصل واحد تجاوز الكثرة إلى الوحدة وليس البحث من عن الطب والكيمياء والصيدلة في القرآن أو الحديث^(٢). أما التعددية الثقافية فلا تتناقض

(١) انظر دراستنا : الضباط الأحرار أم المفكرون الأحرار ؟ الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ الجزء الثانى : الدين والتحرر الثقافى ، مدبولى ، القاهرة ١٩٨٩ ص ٧٩ - ٩٨.

(٢) المصدر السابق ص ٢٠٩ ص ٢٢٩ - ٢٤٢ "كلما صمدت إرادة مريد منا على خدمة المعرفة مما هو جوهرى في حركات التنوير تصدت لإرادته إرادات من هذا وذاك لتحطيم إرادته. فكما ظهر عامل يعمل على خدمة العلم والثقافة ظهر له ألف عامل يعملون على كسر قلمه وإخفاء صوته. وقد قال من قبل "هناك قوم لا يعملون ويؤنيهم أن يعمل العاملون"، المصدر السابق ص ٢٧١ ص ٢٤٣ - ٢٨٥ انظر أيضا مقالنا : التفكير الدينى وازدواجية الشخصية، قضايا معاصرة، ج١ دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦ ص ١١١-١٢٧ وأيضا "ماذا تعنى لا إله إلا الله" في الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ ج٧ اليمين واليسار في الفكر الدينى ص ١٤٧-١٦٢.

الوحدة، والتمايز في الاختيارات السياسية بين يمين ويسار، رجعية وتقدمية، سلفية وعلمانية لا تمثل خطرا على وحدة الثقافة. إنما الخطورة عليها أن يكون التحديث في السطح والأعماق تقليدية موروثة كما هو الحال في تجربة الحداثة المعاصرة.

١٦- وقد ارتبط الضمير في مصر القديمة بالاله أى بالقيمة المطلقة والمعيارية لحماية الضمير من التشبيه والتقلب. أما الآن فلم يعد للضمير وجود ولا لضمانه الأخلاقي قيمة لصالح الحاكم والحكومة والرأى العام. ورجالنا أما أبطال أوخونة، أبرياء أو متهمين. ومثل هذه الأحكام عامة ومطلقة تجعل المصريين والعرب والمسلمين عبر التاريخ الماضى والحاضر موضوعا واحدا تصدر عليه الأحكام. كما أن هذا الحكم مضاد للنظرة العلمية للحكم الأخلاقي النسبي المتغير كما تمثله الوضعية المنطقية.

١٧- ويتهم المفكر الرائد العرب بالنرجسية وتضخم الأنا نتيجة للتاريخ الطويل للنصر والهزيمة، وتعويضا عن الضعف الحالى. وبعد حصولهم على الاستقلال إنتهى كل شئ وكأنه نهاية المطاف. والمطلوب الآن التحول من موقف المتفرج إلى موقف اللاعب. ومثل هذا الحكم قد يعبر عن الاعتزاز بالذات، وتأكيد الهوية. وأن التعثر فى بناء الدولة بعد الاستقلال يمثل تحديا لا يقل عن التحدى الخارجى للاحتلال. بناء الداخل أسهل من الانتصار على العدو الخارجى. ولدى كل شعب هذا الاحساس بالذاتية، الروس والألمان والفرنسيون والأمريكيون واليابانيون والصينيون.

١٨- والعربى اليوم غامت رؤيته، كل العرب بلا استثناء. وكأنه قد تمت دراسة علمية عن رؤية العربى. ليس لديه فلسفة ولا رؤية ولا هدف. وإذا كانت مهمة المنهج التحليلى التوضيح فإنه من الضرورى توضيح الغامض. وبنفس الأسلوب يمكن القول أن رؤية العربى واضحة بل أكثر وضوحا من الوضوح ذاته، وأنه ينقصه بعض العمق المطلوب للتحليل. يدرك نفسه وواقعه وتاريخه والعالم المحيط به دون تعقيد وفى ثنائية الأبيض والأسود. وفى الأحكام المطلقة يتساوى كل شئ مع كل شئ. والفكرة الواضحة هى التى بها تبدأ الأشياء ثم تتجسد فى فرد يؤمن بها فتصبح منطوقة ومسموعة، ويتم نشرها بين الناس^(١).

١٩- ولم يستطع العرب أن يدركوا أن الرجل إنسان وليس طبقة أو مهنة، إنسان من حيث هو إنسان. بل هو أقرب إلى الصفر النفيس. ثم قامت ثورة الجيش

(١) عربى بين ثقافتين ص ٢٤٣ - ٢٥٩ لا يعرف جوهر العربى "ما تلحظه من غيبوبة العربى عن حقيقة جوهره ولو رعاها لاهتدى" ص ٢٥٦ "بأى رؤية تنظر الأمة العربية اليوم؟ لقد غابت رؤيتها وتعذر الجواب" ص ٢٥٩.

نيابة عن الشعب ولم ترد إلى المواطن فرديته وإنسانيته. وكان مسكويه هو الوحيد الذي كتب في الأخلاق ولكن جعل جوهرها الدين، وجعل العقل سنداً للأخلاق^(١).

رابعاً : إيجاب الآخر

وفي نفس الوقت الذي تعطى فيه الأنا أقل مما تستحق في سلب الأنا يعطى الآخر أكثر مما يستحق في إيجاب الآخر على النحو الآتي :

١- إطراء المفكرين الغربيين بالإضافة إلى نكرهم. فبريستيد صاحب "فجر الضمير" هو عالم المصريات الفذ، ورسول هو بغير نزاع في ذروة الفكر الفلسفي المعاصر وربما تأسى به المفكر الرائد في تحوله من فلسفة العلم وأصول الرياضيات إلى المقالات الصحفية السياسية والاجتماعية والأخلاقية عن السعادة والزواج والحرية والحرب والسلام ... الخ^(٢).

٢- التحقيب التاريخي الميلادي ووضع مسار الوعي التاريخي العربي الاسلامي في إطار مسار الوعي التاريخي الغربي. فحضارتنا في العصر الوسيط مع أنها عصرنا الذهبي في الفترة الاسلامية الأولى في القرون السبعة الأولى التي أرخ لها ابن خلدون. ونحن الآن في العصر الحديث مع أننا في الفترة الثانية للحضارة الإسلامية. القرون السبعة التالية بعد ابن خلدون والتي لم يدخلها أحد حتى الآن في منظور أوسع للتاريخ يضع الأربعة عشر قرناً في فلسفة واحدة للتاريخ وفي مسار واحد، يعلن نهايتها وبداية الفترة الثالثة من القرون السبعة التالية من القرن الرابع عشر حتى القرن الواحد، والعشرين الهجري^(٣). والتتوير العربي لدينا في القرن العاشر الميلادي مثل عصر التتوير الأوربي في القرن الثامن عشر، مع أنه في القرن الثالث الهجري والذي بلغ الذروة في القرن الرابع، عصر ابن سينا والبيروني والتوحيدى والمتنبي، بداية العصر الوسيط المتقدم في الغرب، وجعل هذه المقاربة في "إشعاعات التوحيد". فواضح أن الوعي التاريخي للأنا، عند المفكر الرائد، مغترب في الآخر^(٤).

(١) المصدر السابق "صورة الانسان ص ٣٦٠ - ٣٧٥" والموضوع لا ينتهي إذا كان موضوعه صورة الانسان كيف هي وكيف كان ينبغي لها أن تكون؟ ص ٧٥ أيضاً بحثاً لماذا غاب مبحث الانسان في تراثنا القديم؟ دراسات إسلامية، الأنجلو المصرية، للقاهرة ١٩٨٢ ص ٣٩٣ - ٤١٥.

(٢) عربي بين ثقافتين ص ٢٢٥ ص ٢٦٠

(٣) حسن حنفي، محمد عابدين الجابري، حوار المشرق والمغرب، دار توبقال، الدار البيضاء ١٩٩٠ ص ٣٤ - ٣٧.

(٤) عربي بين ثقافتين ص ٢٤٧

٣- حضارة الغرب هي المعيار الذي تقاس عليه كل الحضارات الأخرى وتستتبط منها كل حقيقة علمية أو فلسفية. مع أن المفكر الرائد ناقد للمنهج الاستنباطي والقياس الأرسطي، قياس الفرع على الأصل دفاعا عن المنهج التجريبي.

٤- حضارة الغرب وحدها هي حضارة الإنسان والطبيعة كما ظهر في العصر الحديث، الإنسان الذاتى كفرد، والطبيعة المتحركة المتطورة. لذلك يعبر فرويد وشوبنهاور ونيتشة ودارون وهيجل وأينشتاين عن روح العصر الحديث. مع أنه يمكن أن يقال نفس الشيء عن الحضارة اليونانية القديمة، سقراط وأرسطو، وحضارة الصين القديمة كما عبرت عنها الكونفوشوسية بل والحضارة الإسلامية في التصوف وطبيعيات المتكلمين والفلاسفة.

٥- نيوتن وكانط هما اللذان يعبران عن روح العصر الحديث العلم الطبيعي ثم نقله إلى العلم الإنسانى، وسيطرة النظرة إلى الطبيعة على النظرة على العالم بما فى ذلك الإنسان والله. وماذا عن ديكارت واسبينوزا والقرن السابع عشر كله الذى أعطى الأولوية للفكر على الوجود، وللذات على الموضوع، والمثالية الذاتية التى ترفضها الوضعية المنطقية التى تعطى الأولوية للموضوع على الذات؟

٦- حضارة الغرب هي حضارة العلم والحرية والعدالة. بل أن الماركسية شرعية لأنها ثورة على الظلم دفاعا عن العدالة الاجتماعية. ولكن القيمتين الأوليين العلم والحرية هما اللذان يعبران عن جوهر الحضارة الغربية^(١). وكما لا يفصل العلم عن السيرة الذاتية للمفكر الرائد، كذلك الحرية فإنها جزء من تاريخ عصره. فقد شهد ثلاثة أحداث: الحرب الأولى ١٩١٤/١٨ وإن كان مازال حدثا، والحرب الثانية ١٩٣٩/٤٥ بالإضافة إلى حروب صغيرة فى الأطراف مثل ثورة روسيا ١٩١٧ وثورة مصر ١٩١٩ وثورة الهند ١٩٤٨، والحرب الأهلية فى أسبانيا. وكان من معالم الفترة صعود الفاشية فى إيطاليا، والنازية فى ألمانيا. كل هذه الأحداث دفعت الفكر إلى الاتجاه نحو الحرية ضد سيطرة الجماعة عليها. فالحرية لها الأولوية على مجموعة القيم الإنسانية. فهى حق طبيعى للإنسان. كما أن حرية الأفراد لها الأولوية على حقوق الشعوب.

٧- ويرعى الغرب النساء والأطفال والشيوخ مع أنها قيم إنسانية عامة غلبت فى الحضارات الإنسانية بما فى ذلك الحضارة الإسلامية. يدافع عنها الغرب

(١) المصدر السابق ص ١١٦.

داخل حدوده، أما خارجها فإنه يقتل ويعتدى. والمفكر الرائد نفسه يلاحظ أن الغرب يكيل بمكيالين متناقضين، واحد لنفسه وواحد للآخرين.

٨- وتعتبر اليونسكو عن روح التعاون بين الشعوب دون نقد لتسلط أمريكا عليها، وعملها على إلغاء قرار مساواة الصهيونية بالعنصرية. مع أن المفكر الرائد ينقد الأمم المتحدة والنظام العالمي وتسلط الدول الخمس الكبار على مجلس الأمن وحق الفيتو.

٩- صحيح أن المفكر الرائد ينفذ الرأسمالية والاستعمار والعنصرية والمركزية الأوروبية وهي ظواهر ارتبطت بالغرب وتعتبر عن بعض سماته الرئيسية. فبعد زيارته للولايات المتحدة الأمريكية ١٩٥٣/٥٤ نقد مظاهر العنصرية ضد الأمريكيين الأفارقة ولم تحوله الزيارة إلى ناقد للغرب كما حدث عند سيد قطب بعد زيارة أمريكا قبله بأعوام قليلة. كما يعرض تاريخ أمريكا على أنه بداية الحركة الاستعمارية من العالم القديم إلى العالم الجديد، وسيادة الرجل الأبيض علما ولغة ودينا وثقافة. ثم حاولت الولايات المتحدة بعد ذلك أن تستقل بفكرها وشخصيتها ومثلها كما بلورها أمرسون، فشته أمريكا. وصحيح أيضا أن الغرب يشعر الآن أنه ليس وحده في العالم، بل إن هناك غيره فيه^(١). إلا أن المفكر الرائد مازال يرى أن تاريخ الانسانية كله هو تاريخ الغرب الحديث. ويختزل ما يزيد على سبعة آلاف عام من حضارات البشر القديمة الى القرون الخمسة الأخيرة من تاريخ الغرب. لم تكن جغرافيا أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية معروفة قبل معرفة الرجل الأبيض بها ثم أصبحت ملحقات المركز الأوربي في علاقته بالأطراف.

خامساً : جدل الأنا والآخر

لما كان الأنا أقرب إلى السلب منه إلى الإيجاب، وكان الآخر أقرب إلى الإيجاب منه إلى السلب فإن السؤال الآن ما هو جدل الأنا والآخر، جدل السلب والإيجاب؟ وهل يصل الجدل إلى أقصى حد في ثنائيات متعارضة بين الموضوع ونقيضه أم أن له حلا في مركب بينهما؟

يبدو أولاً جدل السلب والإيجاب في ثنائيات متعارضة مركب بينهما على النحو الآتي :

(١) "هذا هو عصرنا بما له من حسنات وقا عليه وما عليه من سيئات لم يكتب على بابه الغرب فقط حتى يظن الآخرون أن الدار ليست دارهم بل هي دار للجميع وعلى جميعنا تقع تبعاتها" ، المصدر السابق ص ١٢٣.

١- حضارة العرب تقوم على أساس الدين بينما حضارة الغرب تقوم على العلم. حضارتنا يمثلها الغزالي وحضارتهم يمثلها نيوتن، حضارة الأنا "المنقذ من الضلال" وحضارة الآخر "العلم الجديد". الثقافة العربية دينية يمكن حذف العلم منها أو إضافته في حين أن الثقافة الغربية علمية يمكن حذف الدين أو إضافته عليها. ويتم تعميم الحكم على كل الحضارات. فهناك حضارة ركيزتها الدين وحضارة ركيزتها العلم. والحقيقة أن هذا التقابل صوري مفتعل، فحضارة الدين قد أنتجت العلم، وحضارة العلم لم يمح منها الدين بل تحول في صورة فلسفة وفن كما هو الحال في المثالية الألمانية عند كانط وفيشتة وهيغل وشلنج وفي المثالية الأمريكية عند رويس. وكما لا يجوز معاداة الدين باسم العلم فإنه لا يجوز معاداة العلم باسم الدين.

٢- حضارة العرب تقوم على الأخلاق وحضارة الغرب تقوم على العلم^(١). العلم مدعاة للاتفاق أما الأخلاق فمدعاة للاختلاف. العلم مطلق أما الأخلاق فنسبية ومن ثم يكون السؤال : ما هو المقياس الذي به يتحدد اتفاق أو اختلاف النظرية الأخلاقية سؤال متناقض لأنه لا يوجد مقياس واحد عام للأخلاق كما هو في العلم. هناك اختيارات في الحياة تتغير طبقاً للعصور وفترات التاريخ. والحقيقة أن هذا التقابل أيضاً مصطنع. فحضارة الغرب بها العلم والأخلاق، وبها مدارس الأخلاق المعيارية. كما أن حضارتنا بها علم رياضي وطبيعي وإنساني مع الأخلاق. فهذا التقابل الحاد بين العلم والأخلاق لا وجود له إلا في أذهان المعلمين. إذ تساعد الثنائية المتعارضة على إثارة الأذهان وشحن الهمم ودعوتها إلى الاختيار.

٣- ويوجد تقابل أيضاً بين العلم والثقافة. فحضارة الغرب حضارة العلم وحضارتنا حضارة ثقافة. العلم يوحد بين البشر والثقافات تفرق بينهم. وتؤثر الثقافات في رؤية العالم وتصبح إحدى سمات الشخصية الوطنية. فالأوروبي ينظر إلى الكلب نظرة علمية والعربي ينظر إليه على أنه نجس^(٢). والحقيقة أن للأوروبي أيضاً محرمات في ثقافته الشعبية. وله أيقوناته وتمائيله وصوره. ولنا أيضاً نظرتنا العلمية للطبيعة وللإنسان كما نظر العربي القديم إلى الطبيعة. وليس صحيحاً أن المبادئ عند الغرب مبادئ علوم وأن المبادئ عندنا مبادئ الأخلاق فإن المبادئ في الغرب تتضمن العلوم والأخلاق معاً. ويكتب كانط "تقد العقل النظري" لتأسيس العلوم و"تقد العقل العملي" لتأسيس الأخلاق. والمبادئ عندنا ليست فقط مبادئ الأخلاق بل أيضاً أوليات العلوم في نظرية العلم كما هو الحال في علم الأصول.

(١) المصدر السابق ص ٢١٥.

(٢) المصدر السابق ص ٣٧.

ليست المبادئ عندنا فقط هي المرتبطة بالدين بل هي أيضا كذلك عند كانط وفشته وعند المثاليين الغربيين. صحيح أن منطقة الشرق الأوسط قد تميزت بالدين ومهبط الوحي ومنه انبثقت الأخلاق. وكذلك الحال في الغرب عندما حول كانط قواعد الدين إلى مبادئ الأخلاق. ولنا أيضا نظرتنا العلمية للطبيعة وللإنسان كما نظر العربي القديم إلى الطبيعة نظرة علمية إلى النبات والحيوان والفلك. والغرب ينظر إلى الشرق على أنه متخلف أقل منه علماً وإنسانية وحرية، ونحن ننظر إلى الغرب نظرة واقعية ولا نطلق أحكاماً عليه تنقصها الدقة والإحكام. هذا التقابل الشديد بين ثقافتين لا وجود له إلا في الأفكار الشائعة التي تمتلئ بها الصحف كأمثال سيارة يتناقلها الناس فتخلق تصورات تحدد وضع الأنا في مقابل الآخر في جدل السلب والإيجاب، والنفي والاثبات. فلا العربي لديه نظرة علمية دون موقف نفسي ولا العربي له موقف نفسي دون نظرة علمية.

٤- وإذا كانت حضارة الغرب حضارة علم فإن حضارة العرب حضارة أدب، وهو نفس التقابل السابق. العلم عام والأدب خاص. وهو أيضا تقابل مصطنع. ففي كل حضارة علم وأدب. وكل منهما ايداع. فلحضارة الغربية علمها وآدابها. ولحضارة العربية أدبها وعلمها. وقد يكون الفرق في الدرجة وليس في النوع. ليست وظيفة الأدب التكيف مع الحياة والتعبير عن الضيق من فقدان التلقائية بل هو تعبير أيضا عن مواقف النضال، التعبير عن الحق بالجمال. ليس الأدب تعبيراً عن ظاهرة مرضية بل وسيلة للتعبير والإيصال أكثر تأثيراً وفاعلية وأكثر انتشاراً واتساعاً بين الناس. ولا يقتصر تيار الشعور على الأدب الغربي وحده بل هو في كل أدب. وليس المعنى فقط في بطن الشاعر العربي ولكنه في بطن كل شاعر عربي وغربي. لا يعبر الأدب فقط عن الجوانب الذاتية في الحياة لتخفيف الضيق بالعلم بل يعبر عن واقع الناس. هناك الواقعية في الأدب العربي عند نجيب محفوظ وعبد الرحمن الشرقاوي وليست قاصرة فقط على الأدب الغربي.

٥- وإذا كانت حضارة الغرب حضارة عقل فإن حضارة العرب حضارة وجدان. ويعتمد هذا التقابل على الخصائص المميزة للشعوب والأدبيات التي ازدهرت في الغرب في القرن الماضي في أوج النظريات العنصرية التي تقسم العالم إلى قسمين "أري" و"سامي"، غربي وشرقي، أبيض وأسود. وهي أحكام مسبقة ينقصها الدليل والبرهان، وتلغى الفروق الفربية، وتختزل الكل إلى أحد أجزائه. مثل: الأمريكي برجماتي والفرنسي يقيني. وماذا عن البريطاني والإيطالي والأسباني والروسي؟ وهل هذه أحكام علمية تقوم على تحليل عينات ممثلة لملايين البشر أم أحكام صحفية إعلامية الهدف منها الاثارة أو شحذ الهمم؟

٦- والتقابل بين الفلسفة والتصوف، بين المعقول واللامعقول، بين العلم والشعر تقابل مفتعل. فكل حضارة بها فلسفة وتصوف، معقول ولا معقول، علم وشعر، سواء كانت حضارات الغرب إبتداء من اليونان أم حضارات الشرق في الصين والهند وفارس وبابل وآشور ومصر القديمة. وإن الحضارة العربية أنجبت الكندي وابن رشد كما أنجبت ابن سينا وابن عربي والغزالي وابن الفارض والسهروردي وابن الفارض. وفي هذا التقابل يظهر منطق "إما....أو" على التبادل وليس منطق التكامل، وكأن على الإنسان أن يختار بين الأنا أو الآخر، إما أن يثبت ذاته ويفقد الآخر وأما أن يفقد ذاته ويغترب في الآخر.

٧- كما أن التقابل بين الاستقراء والاستنباط يخضع لنفس المنطق، وكان حضارة الغرب تقوم على الاستقراء ولا استنباط فيها، وحضارة العرب تقوم على الاستنباط ولا استقراء فيها. ولقد أسس ديكارت قواعد المنهج الاستنباطي، وطبقه اسبينوزا في الأخلاق والسياسة، وأصبح دعامة العلوم الرياضية طبقاً لقسمة الوضعية المنطقية القضايا إلى تحليلية وهي القضايا الرياضية، وتركيبية وهي القضايا في العلوم الطبيعية. ولم يكن علم القدماء علم استدلال فحسب أو لغويًا فقهيًا فقط بل كان يقوم أيضا على التجارب الطبيعية، والتحقق من صدق الفروض. والقياس الفقهي تجريبي على الفرع، استنباطي لغوي على الأصل. والأفكار تتحقق أيضا في الواقع وليس فقط الفروض والقوانين في العلوم الطبيعية. ومن ثم فالسياسة ليست فقط مجرد تعبير عن إرادة الحاكم بل تجريب على الواقع وعلى ما يقبله الناس أو يرفضونه بدليل ثورات الخبز والحرية في مجتمعات الاستغلال والقهر. والفكر بطبيعته له فكر مضاد. وهي نقطة قوة وليست نقطة ضعف، والفرض العلمي أيضا له فرض مخالف، فإذا ما تحول إلى قانون أصبح سطحيًا أحادي النظرة حتى يأتي قانون آخر أعم منه وأشمل. ويتجلى الرأي والرأي الآخر في فلسفة العلوم بل وفي التقنية. فالتقابل بين الفلسفة والعلم الطبيعي على هذا النحو تقابل مصطنع، صوري مزيف. هناك الفلسفة كعلم محكم وهناك العلم وتعدد النظريات فيه. الاختلاف في الفكر والاتفاق في العلم أسطورة لا تقل عن أسطورة الاتفاق في الفكر والاختلاف في العلم. فالرأي والرأي المضاد طبيعة الفكر البشري في الفلسفة أو في العلم. إنما الخلاف في الدرجة وليست في النوع، في درجة الاتفاق أو الاختلاف. بل أن إجماع العقل والأفكار القطرية والبدئية في الفلسفة مدعاة للاتفاق أكثر من الاختلاف.

٨- إن اتجاه الغرب نحو الطبيعة مباشرة وتطيرها ومحاولة فهمها واكتشاف قوانين لا تقابل بالضرورة إتجاه العربي نحو الكتاب. فهذه قسمة شائعة بين حضارة الطبيعة وحضارة النص. فإن الغرب أيضا يعكف على نصوص يعيد

تأويلها وقراءتها كما فعل ألتوسير مع ماركس، وهيدجر مع كانط ونيتشة وشلنج وهوسرل. كما أنه مازال يعكف على الكتب المقدسة لإقامة لاهوت الأزمة ولاهوت الوجود. كما أن العلم الطبيعي العربي توجه نحو الطبيعة مباشرة على ما هو معروف من تأسيس المنهج التجريبي عند جابر بن حيان وابن سينا وابن الهيثم والبيروني. كما قام علماء أصول الفقه بتحليل العلل الفاعلة والمؤثرة في الفرع. والطبيعة في علم الكلام تسبق التوحيد، وفي الفلسفة تسبق الالهيات. والتأمل في آيات الكون طريق إلى الله عند الصوفية. وفي اللسانيات الحديثة الطبيعة نص مفتوح، والكتاب نص مكتوب، وكلاهما لغة وشفرة. فلا فرق من حيث البنية بين الطبيعة والكتاب. كلاهما آية^(١).

٩- والتقابل بين الثقافة العربية والثقافة الغربية عند المفكر الرائد هو تقابل بين الثبات والتغير، بين المجرد والعيني. فأهل الكهف عادوا بعد ما يزيد على ثلاثمائة عام فوجدوا عصرا غير العصر، وفضلوا النوم والعودة إلى عصرهم لاستحالة التكيف مع العصر الجديد. ولا يوجد فيلسوف غربي إلا وأكد على التطور والتغير مثل دارون ونيتشة وهيجل وهويتهد وبرجسون وماركس وفرويد. وهو تقابل كاريكاتوري. ففي كل حضارة هناك جدل بين الثابت والمتحول كما عبر عن ذلك أدونيس، بين أفلاطون وأرسطو، بين هيجل وماركس، بين هوسرل والوجوديين، بين المثالية والتطورية. بل لقد قال الطبائعون من المعتزلة الأوائل بالتغير والطفرة والكمون. وعند محمد بن كرام الله محل للحوادث. وفي التصوف كل شيء خاضع للحركة، المقامات والأحوال والطريق إلى الله. حركة إلى الداخل أو حركة إلى أعلى، الشريعة أو الطريقة أو الحقيقة. والتأويل أداة الحركة. والاجتهاد كما سماه إقبال عنصر الحركة في التشريع. وفيلسوف الثبات في الغرب اسبينوزا. والماهيات عند هوسرل ثوابت. هذه الثوابت هي سبب استمرار الشخصية العربية في التاريخ، كما أن الفروض في الغرب أدت إلى الشك في المبادئ، وإفلاس الفلسفة كما يقول هوسرل، والانتهاى إلى نزعة الشك واللائرية والعدمية. مع أن الغرب أيضا به ثوابت عند ديكرت مثل الأفكار الفطرية، وعند كانط مثل التصورات القبلية، وعند هيجل مثل الروح.

١٠- ويضع المفكر الرائد تقابلا بين العقل والإرادة. فحضارة الغرب حضارة العقل والحضارة العربية حضارة الإرادة. ويدافع عن العقل في مقابل اختيارات أخرى مثل الإرادة والشعور. وهو تقابل أيضا لا يطابق الواقع الحضارى. فكل حضارة بها عقل وإرادة، فكر ووجدان. نظر وشعور، أبولو

(١) المصدر السابق ص ١٩٢.

وديونيزيوس. والعقل مفهوم واسع عند القدماء يشمل الحس والاستدلال والوجدان. ونادرا ما يذكر بالرغم من حاجة العربي إليه. يتمتع بالذاكرة التي فيها قصص الأنبياء. فالذات هو الذاكرة الحية للأمة. وفي الغرب المعاصر بدأ التفكير في الرواية والزمان والسرد والقص وتجاوز العقل إلى الذاكرة بعد أن تم تجاوزه عند الوجوديين إلى الخيال. والتاريخ قصة الحرية عند كروتشه، والحياة قصة من خلال السيرة الذاتية. ووضع الأمثال والحكم خاصية عامة لدى الشعوب السامية عرفها الغرب أيضا وعند كبار الصوفية وبلورها نيتشه في "هكذا تكلم زرادشت" وشوبنهاور ومن قبله. لذلك كثف العربي خطابه.

١١- والفن الغربي ينشد المحسوس والعيني في حين أن الفن العربي ينشد المثال والوحدة المجردة. هذا أيضا تقابل وهمي. فالفن عند هيجل يعبر عن المثال وليس عن المحسوس كما هو الحال في الفن الشرقي. والفن الغربي أيضا تتجلى فيه المدرسة الواقعية في فنون الأدب والرواية والقصة والشعر والمقال بل وفي الفنون التشكيلية أيضا. فكلاهما تياران في الفن يوجدان في كل حضارة. فإذا ما انتقل المفكر الرائد من الفن إلى الأخلاق يكون التقابل العكسي هو الصحيح، الأخلاق في الغرب تعبر عن المثال الصوري المجرد وعند العربي عن الأكمل والأفضل. واللغة دليل على ذلك. فالمثل الأعلى في اللغة العربية يعنى الأكمل والأفضل على مستوى الحس. في حين أن لفظ "أيدéal" يعنى النموذج المجرد المطلق أى الفكرة العقلية، مع أن اللفظ مشتق من الفعل اليوناني Idein الذى يعنى الرؤية. وماذا عن آية ﴿وَاللَّهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾؟ ألا تعنى نفى الشبيه والمثيل الحسى وأنها أقرب إلى التنزيه المجرد منه إلى العينى الحسى؟ وقد لا يوجد فرق بين المعنيين، العربى والغربى، كلاهما يقيس المسافة بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون. وما العيب في ارتباط المثل الأعلى عند العربى بالحياة العملية وكما عبر عن ذلك الغزالي في "إحياء علوم الدين"؟ المثال عند العربى واقعى وهو مجرد عند هيجل لأن المجرد عند هيجل هو العينى. هذا التقابل بين المجرد والمحسوس إنما يعبر عن ثنائية الوعى الأوربى التى شطرته شطرين متعارضين كما هو الحال عند الأستاذ الرائد. هناك إذن اختلاف فى موقف الفيلسوف فى تصويره للصلة بين المجرد والعينى فى الفن أو فى الأخلاق^(١).

١٢- والمرأة عند العرب شئ وفى الغرب إنسان^(٢). مع أنه لا توجد حضارة كرمت المرأة كالحضارة العربية دفاعا عن حقها فى الحياة والكرامة والمساواة

(١) المصدر السابق ص ٢٨٢

(٢) المصدر السابق ص ٣٢١

والتعظيم والحفاظ على الحقوق. أما من حيث الواقع الاجتماعي، فإن ما يسرى على المرأة من ضياع هذه الحقوق يسرى على الرجل. فكلاهما مواطن تضيق منه حقوق المواطنة. كما أن حقوق المرأة في الغرب أحياناً ضائعة وإلا ما نشأت حركات تحرير المرأة ومطالبتها بالعمل وبالأجر المساوي لأجر الرجل إذا ما أدت نفس العمل، وحققها في الانتخاب والتعليم. والمحافظة على شخصيتها الاعتبارية بعد الزواج. أما حقها في العري وامتلاك الجسد والشنوذ الجنسي والاجهاض فهو مرتبط بطبيعة المجتمع الغربي وليس حقاً عاماً. وهو تصور شائع شبيه بالحكم على الثقافة العربية بأنها لم تعرف الحب العذري وبأن المرأة مجرد الأم الوليد أو وسيلة الاشباع الجنسي للرجل بالرغم من وجود الشعر العذري في الأدب العربي، وأن تجارة الجنس والرقيق الأبيض مزدهرة في الغرب أكثر من ازدهارها عند العرب.

١٣- والثقافة الغربية تبدع في حين أن الثقافة العربية تنقل. الأولى تنتج والثانية تستهلك. وهنا تكمن أزمة العربي في أنه يأخذ من العصر ولا يعطيه. يستهلك العلم ولا ينتجه. ينقله ولا يساهم بالإبداع فيه^(١). وهو حكم يجاقى الواقع والتاريخ، ويبرئ شعباً ويدين باقي الشعوب. فالنقل والإبداع مرحلتان في كل حضارة. نقلت اليونان عن الشرق القديم ثم أبدعت. ونقل العرب عن اليونان ثم أبدعوا. ونقل الغرب في العصر الوسيط عن العرب ثم أبدع في العصور الحديثة. ونقلنا نحن العرب المحدثين عن الغرب منذ مائتي عام وأبدعنا وإن تأخر الأبداع قليلاً نظراً لكثرة النقل وعدم استقرار المجتمعات وانشغالها بقضايا التحرر من الاستعمار. فإثبات الوجود له الأولوية على الإبداع العلمي والثقافي. وهو تبادل أدوار في التاريخ «وذلك الأيام نداولها بين الناس». وليس صحيحاً أننا ننقل علماً لم نساهم فيه لأن العلم ظاهرة تراكمية. في الطائفة الحديثة ساهم عباس بن فرناس. وفي الذرة ساهمت نظرية الذرة عند علماء المسلمين ونظرية الجزء الذي لا يتجزأ سلباً أم إيجاباً عند المتكلمين. وفي الكيمياء الحديثة ساهم جابر بن حيان. وفي البصريات الحديثة ساهم ابن الهيثم. وفي الطب الحديث ساهم الرازي وابن سينا وابن رشد. ليس صحيحاً أننا ننقل ولا نبذل، وأننا نتمتع بما لا نخلق، وأننا نأخذ ولا نعطي. فالإبداع العلمي لدى الشعوب غير الأوروبية في الحرب والسلام مشهود به، ومعروف في فيتنام والصين وأمريكا اللاتينية أثناء حروب التحرير، وفي مصر أثناء حرب أكتوبر استعداداً وأداءً. الاختلاف في الدرجة وليس في النوع. في الغرب أكثر لأن ما يصرف على البحث العلمي من آلات وتجهيزات وتمويل

(١) المصدر السابق ص ١٩١

وإمكانيات أكثر بكثير مما يتفق لدينا. واستقرار النظام الاجتماعى هناك يساعد على البحث العلمى أكثر من اضطرابه هنا. لا يبدع الغرب وحده ونحن نشترى، ولا ينتج الغرب وحده ونحن نستهلك بل نبدع أيضا وإن لم يكن كثيرا. وماذا عن إبداعات الأنا فى حركات التحرر الوطنى وفى بناء الدول الحديثة، فى التعليم وفى الزراعة وفى الصناعة. ويطالب المفكر الرائد بالاستمرار فى نقل العلم وكأن قدرنا هو النقل ثم بتطبيقه كمعيار فى الحياة العامة. فلا معنى للهتاف للحرية ونحن تابعون فى العلم والصناعة والتقىة والتقدم للغرب. والحقيقة أن الحرية لها الأولوية على العلم. فلا علم إلا للأحرار ولا إبداع إلا للمستقلين. لم يكن مطلب العلم قاصرا على الغرب وحده بل كان مطلب كل حضارة منذ حضارات الشرق القديم فى مصر والصين والهند وفارس وبابل. إنما استحوذ عليه الغرب وجعله عنوانا لحضارته؛ وصمت عن أصوله اللاغربية فى الشرق القديم. لقد أبدع القدماء فى الفلك والطب قدر إبداع المحدثين. واختراع المحدثين الإنسان الآلى لا تدرى هل هو نعمة أو نقمة؟ وساعد منهج التحليل فى الكشف عن الظواهر، وليس هو المنهج الوحيد. فقد يساعد التركيب أيضا على ذلك. أما الذرة فموضوع مشترك بين القدماء والمحدثين مع فرق فى الزمن، بداية القدماء والتراكم العلمى عند المحدثين. صحيح أن هناك فرقا بين نقل العلم وإبداع العلم ولكن إبداع العلم أفضل. والنقل مرحلة أولى يتلوها الإبداع كمرحلة ثانية. إذ يمكن نقل العلم فى مجتمع خرافى لا عقلانى فيقع فى ازدواجية بين أينشتاين والغزالي، بين المعمل والضريح. بين الاعتماد على العلم والتبرك بآل البيت.

١٤- والأمم نوعان : أمم تسير فى المقدمة مثل أمم الغرب وأخرى تسير فى المؤخرة مثل أممنا، وكأن مسار التقدم حتمى فى التاريخ فى كل المراحل والعصور وليس قانونا ينتظم الشعوب جميعا فى لحظات النهوض والسقوط، القيام والقعود^(١). وما أكثر ما كتب فى الغرب فى هذا القرن منذ نيتشه عن انهيار الغرب، وموت الآلهة، وأقول للغرب (إشبنجلر)، وإفلاس الغرب (هوسرل)، وقلب القيم (ماكس شيلر)، ومحاكمة الحضارة (توينبى)، وأزمة الوعى الأوروبى (بول آزار)، والآلات التى تخلق الآلهة (برجسون). وما أكثر ما كتب منذ فجر النهضة العربية عن شرط التقدم والنهوض عند الاصلاحيين (الأفغانى، محمد عبده، شكيب أرسلان، أنيب سحق.....) والليبراليين (الطهطاوى، خير الدين التونسي، على مبارك.....) أو العلميين (شبلى شميل، فرح انطون، سلامة موسى.....).

(١) "لن يفلح العربى إذا هو اقتصر على أن يكون عبورا بالاقدام حين تكون الرؤوس ملتفتة إلى الوراء"، المصدر السابق ص ٢٨٤.

١٥- والحضارات نوعان: شرق وغرب، على نمط ثنائيات، الفن والعلم، الدين والعلم، الوجدان والعقل، الأخلاق والعلم .. الخ. فهناك الشرق الفنان والغرب العالم. وهى ثنائية صورية لا وجود لها. ففى كل حضارة هناك علم ودين، فن وفلسفة، وجدان وعقل كما هو الحال فى الحضارات الشرقية فى الصين والهند وفارس، وحضارات ما بين النهرين، ومصر القديمة.... الخ. وفى إيران هناك عقلانية السياسة، وفى الهند هناك المنطق البوذى. وفى الحضارة الغربية، يزدهر الفن قدر ازدهار العلم. والأدب اليونانى كان سباقا على الفلسفة اليونانية. وعند اليونان هناك النحلة الأورفية والأساطير وإشراقيات أفلاطون. والحركة الرومانسية فى أوائل القرن التاسع عشر كان لها أبلغ الأثر فى تكوين الوجدان الأوربى. وانتقال الحضارة العربية الإسلامية إلى الغرب كان وراء النهضة الأوربية الحديثة. والعلم عندنا خرج من الدين وليس ضده. والدين فى الغرب له حضوره حضور العلم. كما جمع الشرق بين العلم. والفن كما هو الحال فى نهضة اليابان المعاصرة على أساس التجاور، العلم فى علاقة الإنسان بالطبيعة والدين أو الفن أو الأدب فى علاقة الانسان بنفسه وبالله. وإن تثبت خصائص جوهرية للشعوب لهو وقوع فى الجواهر الثابتة التى ينكرها المفكر الرائد ويفضل عليها الوقائع المتغيرة. وهى أحكام قد لا تخلو من شعوبية نشأت فى الغرب فى نروته العنصرية فى القرن الماضى.

١٦- وأخيرا تعادل ثنائية الشرق والغرب ثنائية الجنوب والشمال. فما يقال على الشرق يصدق على الجنوب، وما يقال على الغرب ينطبق على الشمال. فأفضل البشر فى الغرب والشمال، وأسوأهم فى الشرق والجنوب كما هو الحال عندنا. وهى ثنائية الجهل والعلم، الضعف والقوة، الشر والخير، الباطل والحق. وهى ثنائية شعبية إعلامية دعائية لا وجود لها فى الواقع والتاريخ. فماذا عن نهضة الشرق الحالية فى اليابان والصين والهند والملايو وهونج كونج وتايوان وكوريا الجنوبية وسنغافورة والدول الصناعية الحديثة، النمر الآسيوية؟ وماذا عن استقلال الشعوب الحديثة فى أفريقيا والقضاء على الاستعمار الأوربى وتأسيس الدولة الحديثة؟

سادساً : هل الحل فى تجاوز الثنائيات ؟

وبالرغم من جدل الأنا والآخر والثنائيات المتعارضة كما هو الحال فى الخطاب الإعلامى الشائع، يرى المفكر الرائد أنه يمكن الجمع بين الحسنيين فى شخصية العربى فى مركب جديد للموضوع. ففى التعارض والانقطاع بين الطرفين

أخذ النموذج الغربى بطرف دون الطرف الآخر. ولكن السؤال هو : هل الجمع بينهما بطريقة الشرق، تجاورهما معا، العلم فى الحياة العامة والفن فى الحياة الخاصة أم بطريقة الوحدة العضوية بينهما بحيث يخرج الجديد من القديم تأكيداً على استمرارية الشخصية القومية فى التاريخ؟ وإذا كان بالإمكان تحقيق هذه الوحدة بين النقيضين هل يتم ذلك فى هذا العصر أم أنها تمت من قبل عبر التاريخ؟

١- يحدد المفكر الرائد ثلاثة مواقف بالنسبة لهذين النقيضين اللذين يبعدان عن الثقافتين العربية والغربية. الأول الموقف السلفى الذى يدافع عن الثقافة العربية الإسلامية ويرفض الثقافة الغربية المعاصرة. والثانى الموقف العلمانى الذى ينقل الثقافة الغربية المعاصرة ويريد الانقطاع عن الثقافة الإسلامية القديمة. والثالث الذى يحاول الجمع بين الاثنين. وهى القسمة الشائعة للصورية المذكورة دائماً فى الدراسات الثانوية عن الفكر العربى المعاصر. وينقد الموقف الثالث بأنه مذبذب يذهب أينما تذهب الريح، ويريد تطويره وإحكامه حتى يتحول إلى موقف حضارى رصين^(١).

٢- وقد تم هذا الجمع فى التاريخ بين الثقافة العربية والثقافات المجاورة شرقية: هندية وفارسية، وغربية: يونانية ورومانية. وقرأت الثقافة العربية هذه الثقافات بلغتها. فالجمع هو إعادة التعبير عن ثقافة الآخر بثقافة الأنا، ليس فقط لغة، على ما هو معروف فى ظاهرة التشكل الكاذب، بل أيضاً على مستوى إكمال المعانى وإيجاد التوازن فى النظرة إلى الأشياء.^(٢) أضاف العرب إلى ثقافتهم الموروثة علوم العصر وهو ما أكدته ابن رشد فى "فصل المقال" للجمع بين الشريعة، علوم الأنا، والحكمة، علوم الآخر. وقد تم هذا الجمع على أيدى القلة المثقفة فجمع العرب بين عقلانية الغرب وصوفية الشرق فى ثقافة ثالثة شرقية وغربية. وإذا فعلت ذلك قديماً فإنها قادرة على أن تعيد الكرة حديثاً. وقد بدأ ذلك المصلحون مثل الأفغانى ومحمد عبده، والليبراليون مثل الطهطاوى وعلى مبارك وطه حسين والعقاد. وقد جمعت حضارات الشرق منذ القديم بين الدين والعلم، بين إيران واليونان، بين التصوف والفلسفة. وهو ما أشار إليه أول ما نزل من القرآن ﴿اقْرَأْ﴾. فالقراءة ليست فقط لغة بل علماً. فالجمع بين الدين والعلم من إشعاعات التوحيد، الجمع لا الفرق، مثل سر التثليث ولكنه هذه المرة سر الثنائية^(٣). وقد ربط العربى منذ القدم بين الدنيا والآخرة، بين دار الفناء ودار البقاء. فهناك حياة بعد

(١) المصدر السابق ص ٢١٠.

(٢) التراث والتجديد، المصدر السابق.

(٣) "ليس فيما ذكرناه شئ من فكرة التوحيد بمعناها الدينية لكنها إشعاعات من تلك الفكرة الجليلة رأيناها فى الإنسان وحياته"، عربى بين ثقافتين ص ٢٧.

الموت، وزرع بعد الصحراء، ومياه بعد الجفاف، ووفرة بعد القحط. ومن يستطيع أن يمتلك الزمان والخلود، الغرب والشرق، الروح والمادة، بين أصحاب الأدمغة الصلبة وأصحاب الأدمغة اللينة بتعبير وليم جيمس، بين العلم والشعر، بيع الحسن والخيال يكون نفسه والآخر في آن واحد. وهذه دلالة التوحيد. وليس من الصعب على العربي أن يشارك في نهضة العلم الحديثة بإعادة تنظيم المجتمع. ويتم ذلك بثلاث طرق. الأول أن نحيا حياة إجتماعية من شأنها أن تفرز لنا وجوب البحث العلمي الذي نواجه به تلك المشكلات. والصعوبة في ذلك أن المجتمع الذي لم يستقر بعد سياسيا واجتماعيا لا يستقر علميا. والثاني أن ينشأ في جوف تلك الحياة العلمية ربط رجال الاختصاص. وقد تم ذلك بالفعل من خلال الجمعيات العلمية. ولكن غياب المشروع القومي النهضوي يجعلها عاجزة عن أن تؤدي عملها العلمي والوطني. والثالث المبادرة بلغة علمية جديدة. والصعوبة في ذلك وفود مثل هذه اللغة من الخارج وليس تطويرها من الداخل مما يجعلها أقرب إلى الوافد منها إلى الموروث. وعلمائنا بالداخل أيضا يحفرون في العلم، ويصارعون في المؤسسات، ويقاومون الأهوال، وليس فقط في الخارج ينعمون بالبحث العلمي في مجتمعات مستقرة ويشعرون بالغربة. مهمة العالم الوطني الجمع بين علوم العصر وما لديه من تاريخ علمي وليس فقط تاريخ ديني. فنحن لسنا بلا تاريخ علمي كما أن الغرب ليس بلا تاريخ ديني. لا أحد منا يرفض العلم ثم يأتي بالخبراء. فهذا موقف مزدوج بدل على الرغبة في التسلط مرة باسم الأصالة ومرة باسم المعاصرة، مرة باسم الدفاع عن القديم للتسلط على الجماهير ومرة باسم العلم الحديث للسيطرة على الخاصة. وكيف يتم رفض العلم وقد كان للقضاء الريادة العلمية. لا تعارض روح العلم الجديد روح الحضارة، ولا تناقض الدين أو الحياة نظرا للوحدة المبدئية بين الوحي والعقل والطبيعة.

٣- وإذا كانت هذه دلالة التوحيد فكيف يكون اتجاه العربي المعاصر نحو العلم انحرافا عن طبيعته الشعرية في اتجاهين نحو الأسوء ونحو الأفضل، نحو السياسة ونحو العلم؟ وكيف يكون انحرافا جديرا بالتأييد؟ وماذا عن تأسيس العلوم القديمة وبناء الدول الحديثة؟ هل كان كلاهما انحرافين عن الطبيعة العربية؟^(١)

(١) "ومن ثم أصبحت عقيدة التوحيد مداراً للوقفة العربية حتى فعلت فعلها في تشكيل النمط الثقافي العربي الذي هو أساس العروبة وجوهرها" عربي بين ثقافتين ص ٨١ "ولئن كان الواقع العربي الحديث قد انحراف عن تلك الرؤية العربية المتميزة فقد جاء انحرافه هذا في اتجاهين: أحدهما نكسة أفرزتها الأوضاع السياسية الحديثة محليا وعالميا وإنه فهو انحراف لابد لنا من تقويمه. وأما ثانيهما فانحراف نحو الأفضل والأكمل وذلك في المواضع الذي اضطررنا فيها إلى تعديل ما هو تقليدي في ثقافتنا من شأنه أن يعرقل النمو، فأحللنا مكانه عناصر قوة مما أنتجته حضارة هذا العصر وثقافته. وإنه فمثل هذا الانحراف جدير بالمؤازرة والتأييد"، المصدر السابق ص ٨٢.

والنكسة في ١٩٦٧ أمكن تجاوزها في أكتوبر ١٩٧٣. والعلم ليس انحرافا عن جوهر العروبة وهو التوحيد. فقد انبثقت منه قديما وتأسست العلوم.

٤- وبعد هذا التقابل المصطنع بين الأنا والآخر، بين العلم والدين، بين العقل والوجدان، بين الشرق والغرب يجد المفكر الرائد في شخصية العربي ما يجمع بينهما. وهو وضع مصطنع للأشكال، وتركيب مصطنع للحل^(١). هذه الثنائية المتعارضة بين ثقافتين موقف إفتراضى صرف لا وجود له. فلا توجد ثقافة جوهرها العلم وأخرى جوهرها الدين. بل كل ثقافة متعددة الجوانب تشمل الاثنين معا، ويتغيران طبقا للعصر وللمراحل التاريخية لكل ثقافة. ويظل المفكر الرائد وضعيا منطقيا بنشأته هذه بين العلم والإيمان، العقل والوجدان، الغرب والشرق، الخبر والإنشاء، الطبيعة والشعر.

٥- ويشغل المؤلف نفسه بقضية الهوية، مصرية أو عربية أو إسلامية، هذه الدوائر الثلاث التي أصبحت المرتكزات الحالية للنهضة المعاصرة سواء قبل الثورة عند الإخوان المسلمين، مصر والعروبة والإسلام، أو بعدها في الدوائر الثلاث كما حددها عبد الناصر في "فلسفة الثورة". فالعروبة لديه موقف. ويجعل الصراع بين الفرعونية والعربية صراعا غريبا دون ذكر للإسلامية. العروبة موقف من الكون والحياة، ثقافة متميزة عن غيرها من الثقافات. تقوم على الذوق الفني المستوحى من قيم الصحراء الجمالية اللانهائية. لذلك لم يعرف العربي الرواية أو المسرح كما عرفها الغرب لأن الفن العربي يتعلق بالكلى المجرد وليس بالأفراد والجزئيات كما هو الحال في الدراما الغربية. تجلى الفن العربي في الأرابيسك وفي القصيدة الشعرية العمودية حيث الإيقاع والوزن، وفي أدب المقامات وفي الفصول والغايات لأبي العلاء المعري. واللغة اشتقاقية ترد إلى الجذع الثلاثي مما يدل على الطابع الهندسي للفن العربي. كما يقوم نظام القبيلة على نظام هندسي للقراءة بين البطون والأفخاذ. وهذا تصور أيضا مصطنع لا وجود له في الواقع التاريخي. فالعربي في عصر النفط لا يعرف الحضارة. ولم يحفظها إلا المصري القاطن في الوادي حيث الماء والزرع. والفن باعتباره نظاما أو تجانسا ليس فقط في الفن العربي بل أيضا في الفن الغربي في العصر الكلاسيكي. وكيف يعبر العربي في فنه عن المقال وأفلاطون أيضا كذلك وهو ليس عربيا؟ كما أن هيجل يجعل الفن أيضا تعبيرا عن المثال كما هو الحال في الفن العربي وهوليس عربيا. وماذا عن إبداع العربي الآن في القصة والرواية والمسرحية والفنون التشكيلية، الرسم والتصوير والنحت

(١) "وبهذه النظرة يستطيع العربي أن يجمع بين الثقافتين في لغة واحدة فيخير من هيكل حياته ما يمكن أن يتغير لاحقا بموكب العصر، ويصون الثوابت لينجو بحياته من التحلل والدمار"، المصدر السابق ص

والزخرفة وهى فنون دخيلة وافدة من الغرب ولا تعبر عن جوهر العروبة؟ وماذا عن القرآن الكريم وهو يخاطب الذوق العربى بأسلوب القصص الفنى والتصوير بعيدا عن المقال المجرد والنظام الهندسى؟ وبهذه الطريقة يظن المؤلف أنه يوحد بين مصريته وعروبيته. وذلك أن للهوية شرطين : الأول أن تتألف من وحدة وكثرة، والثانى استمرار هذه الوحدة عبر الزمن. وقد عبر القرآن عن الشرط الأول فى آية ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ﴾. فالأحدية الشرط الأول، والصمدية الشرط الثانى. والشعب المصرى. يحقق هذين الشرطين. كما تتمثل صورة الوحدة والكثرة فى ﴿كُلٌّ مِنْ عَلَيْهَا فَإِنْ، وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ وهو ما يقوله كل شعب عن هويته واستمراره فى التاريخ بما فى ذلك الصهيونية^(١).

٦- ويقوم المفكر الرائد بمحاولة جديدة لحل هذه الثنائيات عن طريق تقسيم قوى الانسان إلى عقل ووجدان وإرادة كما يفعل أفلاطون والعصر الوسيط من ورائه بل والعصر الحديث أيضا عند شوبنهاور "العالم إرادة وامثال" وكانط من قبل فى كتب النقد الثلاث: العقل فى "نقد العقل النظرى" والإرادة فى "نقد العقل العلمى" والوجدان فى "نقد ملكة الحكم". ويتصور الإرادة قوة عضلية وليست إرادة الحياة، الإرادة العاقلة، والعقل المريد. فالعروبة فكر ووجدان. وفى لحظات الثورات الوطنية تتوحد الإرادة فى مشروع واحد، الثورة الوطنية فى ١٨٨٢، والثورة الليبرالية فى ١٩١٩، والثورة الاجتماعية فى ١٩٥٢، والعلم والإيمان فى ١٩٧١. ولكن هذه الوحدة بين قوى النفس الثلاث سرعان ما تتفكعراها بتبنى كل طبقة أحد عناصرها. فالأقلية تتبنى العقل وتريد الالتحام مع الغرب. والطبقة الوسطى تتبنى الوجدان وتدافع عن ثوابت العروبة مع تغيرات العصر. والأكثرية ترفض اختيار الأقلية ويكفيها التراث الإسلامى الذى يعبر عن وجدانها. ويبدو أن المفكر كان مع الاختيار الأول، إختيار الأقلية التى تريد الالتحام مع الغرب. واقترب من الاختيار الثانى كما توحى بذلك محاولات الجميع بين الثقافتين. وربما صب أخيرا فى الاختيار الثالث كما تكشف عن ذلك بعض العبارات الإيمانية خلال صفحات الكتاب^(٢).

(١) "يعبر المؤلف عن الاختيار الأول للفئة القليلة التى تريد الالتحام مع الغرب فى ثقافته التزاما تاما حتى لكأننا جزء منه أو هو جزء منا". ثم يأسف لذلك قائلا "وأن هذا الكاتب ليأسف على فترة لم تكن قصيرة من حياته الواعية قضاهما نصيرا لتلك الفئة عل ظن خاطئ منه بأن ما نجح فى الغرب كل هذا النجاح الذى أضفى عليه ما أضفى من قوة وعلم وثراء ينجح إذا نحن لصطنعناه. لكنه خطأ فى الرأى قد شاء لهذا الكاتب أن يراه فيهدى"، المصدر السابق ص ٢٤١.

(٢) مثل "الى أن يشاء رب العالمين لنا الهدى"، المصدر السابق ص ٢٤٢ و"بالله" ص ٩ و"والله أعلم" ص ٢٦ "وقد أراد الله..". ص ١١٣ "لا تقنط يا ولدى من رحمة الله" ص ٢٥٧ "لا يا ولدى لا تقنط من رحمة الله" ص ٢٨٥ "نعمة الله عليه".

٧- وتغيب الثقافة السياسية من المفهوم العام للثقافة، ولا تظهر إلا عرضاً. ويعترف المفكر نفسه بأنه لم يتعامل مع السياسة إلا كعابر سبيل مثل تعامله مع التراث بالرغم من ضرورة استقلال الشعوب وتحررها من الاستعمار^(١). فقد استولى الاستعمار الأوربي البريطاني والفرنسي على العالم العربي. ويشير إشارات عابرة إلى فلسطين والأراضي المحتلة من إسرائيل. فقد زرعها الغرب مواجهة بين ثقافتين : ثقافة عربية وثقافة غربية مع أن إسرائيل ليست فقط ثقافة علمية كما يروج لها الغرب بل هي ثقافة أسطورية كامثلتها الصهيونية. كما أنها احتلال أرض وليست فقط ثقافة كما يؤرخ للصراع بين الثقافتين وظهور تيارين عربي وغربي إبتداء من حملة نابليون على مصر، إحياء القديم ونقل الغرب. وكلاهما في الحقيقة نقل مع اختلاف مصدر المنقول. ويذكر ثورة يوليو ١٩٥٢ الاجتماعية بعد ثورة ١٩١٩ التحررية. وينقد تهاونها مع ثقافة الصفوة وتركيزها على ثقافة الجماهير وكان الثقافة العالمية هي ثقافة الصفوة وليست ثقافة الجماهير. وينقدها كظهور العامية مع أن العامية سابقة على ثورة ١٩٥٢ في معركتها مع الفصحى. ولا تعنى ثقافة الجماهير العامية بالضرورة. كما يعيب عليها الاستعانة بالخبراء الأجانب مع أنهم أهل العلم المنقول من الغرب الذي يدعو إليه المؤلف. ولكن حجر العثرة في الثورة هي إشباع الضروريات والحاجات واستدانة ما يفوق الإنتاج وكان مهمة الثورة ليست الكفاية والإنتاج، وقد كان المؤلف من أعمدتها الفكرية في رئاسة تحرير مجلة "الفكر المعاصر".

٨- وأخيراً يحاول المؤلف وضع العرب في التاريخ، تاريخهم الماضي، وتاريخهم الحاضر، وأن يحدد لهم مسارهم التاريخي في المستقبل. فالثقافة العربية تسير في خطين : الأول من القرن الأول حتى القرن العاشر الهجري. خط منارة الثقافة العربية، والثاني من القرن الحادي عشر حتى القرن الخامس عشر، عصر الشروح والملخصات. ويعنى المفكر الرائد بالخط هنا الفترة أو المرحلة التاريخية. والحقيقة أن الفترة الأولى تنتهى بظهور ابن خلدون في القرن الثامن الهجري. ومن ثم تنقسم الفترتان كل منهما إلى سبعة قرون ونحن في نهاية الثانية وبداية الثالثة. ثم يفصل الفترة الأولى إلى قرون. القرن الأول وضع الموضوع، والثاني التفكير والتنظير، والثالث نقل الوافد، والرابع ظهور الحكماء والأدباء، الفارابي وابن سينا وأبو العلاء المعري وأبو حيان التوحيدي وعبد القاهر الجرجاني وإخوان الصفا، والخامس الغزالي و"تهافت الفلاسفة"، والسادس ابن رشد و"تهافت التهافت"، والسابع ابن خلدون. وهو وصف لا يختلف عليه أحد إلا أن التحقيق أحياناً يكون بالتاريخ الميلادي. فالثاني الهجري هو الثامن الميلادي، والثالث الهجري هو التاسع

(١) "ولم يكن هذا الكاتب ممن تعلقت نفوسهم بالسياسة الا كما يتأثر كل عابر سبيل من المواطنين"، المصدر السابق ص ١١٦.

الميلادى. وكان عصرنا الذهبى الأول هو العصر الوسيط الأوروبى. والخط الثانى من القرن العاشر حتى القرن الثالث عشر الهجرى، دراسة اللغة والعقيدة، والشرح والحفظ. وهى فترة لم تخل من إبداع فى العلوم الرياضية بل وفى الفلسفة عند الشيرازى. ومع هذا الخط الثانى يتقاطع خط ثالث يأتى من الغرب منذ القرن الثالث عشر الهجرى فتتسأ ازدواجية العصر الحديث فى تيارين : الأول إحياء الأدب العربى، والثانى نقل الغرب. وفى الخط الوافد تظهر الرواية والمسرحية النثرية والشعرية فى القرنين العاشر والحادى عشر، ويقصد المؤلف الثالث عشر والرابع عشر. ولا يذكر مفكرينا المعاصرين الاصلاحيين والليبراليين والعلميين لأنه لا يوجد لدينا فلاسفة. ويتداخل المساران التاريخيان الهجرى والميلادى. فالقرنان الثالث عشر والرابع عشر الهجريان هما التاسع عشر والعشرون الميلاديان. وينتهى المؤلف بضرورة الجمع بين المسارين كتنافتين نون اعتماد الثقافة العربية على إحياء السلفية بدافع دينى قومى كما كان الحال فى الحركة الاصلاحية من أجل أن تتعادل الكفتان فى إطار ثقافى موحد جديد^(١). ويقايس المؤلف بين المسارين فى الحرب. فقائلناهم فى الحروب الصليبية، وقائلونا فى الاستعمار الحديث. وفرق بين الحربين، الأولى للدفاع والثانية للعدوان. والغرب هو المعتدى فى كلتا الحالتين، وكنا نحن المدافعين. وانهزم هو فى الحالتين وانتصرنا عليه مرتين. وفى القرون الثلاثة الأخيرة تطورت الولايات المتحدة واستراليا ونيوزيلاندا. وانقسم البشر إلى مجموعتين : الأولى توجه العقل نحو الطبيعة وهى مجموعة الدول الغربية، ذات المجتمعات المستقرة، والثانية تحررت من الاستعمار وهى مجموعة العالم الثالث، وفيها المجتمعات العربية غير المستقرة. والأولى أفضل من الثانية وكان الابداع الذاتى لشعوب العالم الثالث فى التحرر ومقاومة الاحتلال بالسلاح فى مصر وفيتنام والصين وسائر دول افريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية كان أقل قيمة من نشأة العلم الحديث فى الغرب، نيوتن وأينشتين. كما أن التوجه نحو الطبيعة ليس حكرا على الغرب. فقد شارك فيه طاغور فى التربية. كما شاركنا فيه فى العلم القديم.

سابعا : خاتمة : تصغير النفس، وتكبير الآخر، وغياب الواقع

حاول المؤلف أن يعطى فى الجزء الأخير "صورة مصغرة" خلاصة الكتاب كله كي يلم شتات الموضوع الموزع بين الانطباعات الشخصية والسيرة الذاتية فى تسع نقاط^(٢). العربى هو المفكر نفسه. والكتاب سيرة ذاتية له على مدى ثلاثين عاما ١٩٦٠ - ١٩٩٠. ويكشف عن جحود الآخرين على نعمة الله له منذ "تجديد

(١) "من ذا الذى يتعقب السيرة الثقافية العربية ولا يتوقع فى رجحان شديد أن يتحقق فى مستقبل قريب اعتدال الكفتين فى إطار ثقافى موحد جديد"، المصدر السابق ٣٨٩.

(٢) "صورة مصغرة"، المصدر السابق ص ٣٩٠ - ٤١٨.

الفكر العربى" ١٩٧١ وهو الكتاب الأول فى مرحلته الثانية حتى "عربى بين ثقافتين" ١٩٩٠ وهو الكتاب الأخير قبل "حصاد السنين" و"تغريد البجع" والذى يتضمن مقالات الأهرام التى تنشر فى أربع صحف عربية فى وقت واحد. وهذه النقاط العشر هى:

١- العربى تجاه العصر، العربى الجديد، موقفه من المبادئ العامة مع ضرب الأمثلة ووقفته أمام الموروث والوافد، والجمع بين الاثنين، بين المبادئ (الأخلاق) والعصر (العلم).

٢- الهوية التاريخية النابعة من الصحراء، والميل نحو المجرى والثابت مما يتناقض مع المثل الأعلى الحسى الواقعى، والثقافة العربية الموضوعية الذاتية والتى تقبل ثقافة الهندى والفارسى واليونانى والجمع بينهما فى موقف واحد، ثقافة شرقية وغربية فى آن واحد.

٣- وضع العرب فى مسار التاريخ الهجرى من القرن الأول حتى القرن الخامس عشر ثم تداخل التاريخ الميلادى فى العصور الحديثة ابتداء من القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين حيث يعيش العربى مسارين تاريخيين مسار الأنا ومسار الآخر.

٤- دور التراث فى تكوين الشخصية العربية.

٥- دور العصر فى إبداع العلم وصنع التقدم.

٦- فقر الحياة الفكرية المعاصرة.

٧- قلب الترتيب والأولويات، الفكر السياسى وأوليته على الفكر النظرى الخالص.

٨- الجمع بين الثقافتين العربية والغربية.

٩- نظرة مستقبلية. والحقيقة أن هذه النقاط التسع تلخيص للكتاب وبيان لرؤوس موضوعات. ولكن النتائج العامة التى يمكن الانتهاء إليها من قراءة "عربى بين ثقافتين" أو من أى مجموعة من المجموعات السبعة والعشرين فى العشرين سنة الأخيرة بالنسبة للجبهات الثلاث التى يدور فيها الفكر العربى المعاصر يمكن إجمالها على النحو الآتى :

أ - الجبهة الأولى الموقف من التراث القديم

١- إختزال الحضارة العربية كلها والتراث الإسلامى كله فى الدين والعلوم الدينية، القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه وفى علوم اللغة، النحو والصرف وعلوم البلاغة، البيان والبديع، وكان العلم الرياضى والعلم الطبيعى لم يزدحما فيها وكان العلم عند العرب، الرياضة من فلك وحساب وهندسة وجبر وموسيقى،

والطبيعة من طبيعة وكيمياء وطب وصيدلة ونبات وحيوان ومعادن لم يوجد، وكان الخوارزمي وجابر بن حيان وابن الهيثم والطوسي والسجزي لم يكونوا علماء.

٢- اختزال التراث القديم كله في الأدب والشعر وفنون القول، والحكم على جوهر العروبة بالفن والخيال، وإغفال التراث العقلي البرهاني الذي ظهر عند المتكلمين، المعتزلة، والفلاسفة، الكندي وابن رشد، والفقهى القياس الشرعى.

٣- جعل الدين مجرد وجدان، علاقة خاصة بين الانسان والله وليس بين الانسان والانسان أو الانسان والمجتمع أو الانسان والطبيعة، وجعله أقرب إلى الفن منه إلى العلم. فالدين والفن ينبعان من الوجدان وكان الدين لم ينتج فكراً ولا علماً ولا سياسة ولا نظاماً اجتماعياً ودولياً.

٤- جمع العرب بين الغرب العالم والشرق الفنان في ثنائية العقل والوجدان مع أن كليهما يصدران عن التوحيد، توحيد الوحي والطبيعة في العلم، وتوحيد الوحي والعقل في الفلسفة وليس عن طريق التوحيد بين ثقافتين، شرقية وغربية.

٥- القسوة مع النفس في مقابل الكرم مع الآخر، ثقافتنا فقيرة فقر الجنوب، وثقافتهم غنية غنى الشمال. ثقافتنا وجدانية كوجدان الشرق، وثقافتهم عقلية كعقلانية الغرب. ثقافتنا فن، وثقافتهم علم. ثقافتنا تستهلك، وثقافتهم تنتج. وهو التقابل بين النار والجنة، بين العذاب والنعيم، بين الشيطان والملاك، ثنائية متعارضة مشهورة ومشهودة في الحركة السلفية المعاصرة ابتداء من سيد قطب، على البذل، الجاهلية والإسلام، الطاغوت والله، الكفر والإيمان، الباطل والحق، الخطأ والصواب، إعطاء الأنا أقل بما تستحق، وإعطاء الآخر أكثر مما يستحق. ليست سياسات العرب وحدها هي التي تدور في أوكار الأبالسة بل أيضا سياسات الغرب في الحريين الأوربيين الأولى والثانية، وفي الاعتداءات على العالم العربى، وفي تقطيع الدول في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، وتقسيم العالم واغتيال الرؤساء، كندى نموذجاً، واغتيال الزعماء، مارتن لوثر كنج، مثلاً^(١).

(١) "إننا إذا لا حظنا أن حياة الثقافة العربية قد بلغت من الفقر حدا لا يجوز لها أن تطمع في أن تكون ذات أثر في توجيه التيارات الفكرية في العالم، فلاهى تملك الأثر الفعال فى سياسة ولا فى اقتصاد ولا فى عقيدة. فالسياسة توضع هناك فى مخابئ الشيطان. ولا ندري نحن إلا أن نجد الكوارث قد حلت توقعنا فى حباتها وقوع الأشل العاجز، والاقتصاد يضطرب بموجه صعودا وهبوطا هناك فى أوكار الأبالسة"، المصدر السابق ص ١٩.

ب - الجبهة الثانية، الموقف من التراث الغربى

١- اختزال الغرب كله فى العلم الطبيعى وكأن الغرب لم يعرف المثالية والميتافيزيقا والتصوف والرومانسية فى الأدب والفن. وهو خطأ منطقى فى رد الكل إلى أحد أجزائه.

٢- الاعجاب بالحضارة الغربية واعتبارها آخر ما وصلت إليه الانسانية من تقدم، وغياب أية وجهة نظر نقدية لها إلا فيما ندر فيما يخص المادية والرأسمالية والفاشية والنازية والجرائم المنظمة والعنف.

٣- إعتبار الغرب هو الوريث الوحيد للحضارات القديمة. وأنه متفرد بالعلم، وإنكار دور الحضارات القديمة فى الصين، والهند وفارس وما بين النهرين ومصر فى تكوين العلم الانسانى الذى اقتطف الغرب ثماره فى العصر الحديث. يترك المؤلف البذور ولا يأخذ إلا الثمار.

٤- إعتبار حضارة الغرب المقياس والمعيار والنموذج الذى تحتذيه كل الحضارات. فهى وحدها حضارة العلم والعصر والحرية والديموقراطية، والانسان والطبيعة، وكان هناك مسارا واحدا للبشرية جميعا، وليس لكل حضارة مسارها. فالتاريخ الميلادى هو تاريخ كل الشعوب والحضارات الصينية والهندية والفارسية والجاهلية والأشورية والكنعانية والمصرية القديمة، وهى حضارات ما قبل ميلاد السيد المسيح والحضارة العربية الإسلامية بعده.

٥- إعتبار قيم العقل والطبيعة والتقدم والحرية والديمقراطية قيما غربية، وهى مثل عصر التنوير، لم تعرفها باقى الشعوب الغربية مع أنها قيم موجودة فى كل الحضارات بطريقة أو بأخرى، كلها أو بعضها. كونفوشيوس تنوير بالنسبة لديانات الصين القديمة، وبوذا تنوير بالمقارنة بالدين الهندوكى القديم، والإسلام تنوير بالنسبة للمسيحية واليهودية السابقتين عليه. وهى قيم دافع عنها المعتزلة فى أصولهم الخمسة. ويتصور المؤلف الشرق على أنه فنان مع أن الرياضيات ظهرت فى الهند وفى بابل، والعلم فى الصين ومصر القديمة، والسياسة فى فارس. ويسمى الشرق الجنس الأصفر حكما عليه بلون البشرة كما يفعل الغرب فى إطلاق الأسود على أفريقيا، والأصفر على آسيا^(١).

(١) المصدر السابق ص ١٠٨ ص ١٥٥ ص ١٦٣ وأيضا دراستنا "التنوير وتراث العالم" فى هموم الفكر والوطن دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ج١ التراث والعصر والحدائق ص ٥٣٧ - ٥٤٤

ج - الجبهة الثالثة: الموقف من الواقع

١- إعطاء الحرية الأولوية المطلقة على باقى التحديات مثل العدالة الاجتماعية، وكما وضح فى مجموعة "عن الحرية أتحدث" وفى ترجمة كتاب "أثرت الحرية" لكرافتشنكو، وغياب قضايا الفقر والعدالة الاجتماعية.

٢- عدم تعرضه للأوضاع السياسية فى العالم العربى وقضاياها مثل الوحدة والتجزئة، وتحرير الأرض المحتلة، والتنمية المستقلة، وتجنيد الجماهير، واختزال الكل فى أحد أجزاءة وهى الحرية الفردية.

٣- غياب نقد كاف للعصر ولتجاربه السياسية والاجتماعية، فى التجربة الناصرية وكان من دعائها فى رئاسته تحرير مجلة "الفكر المعاصر" وفى الحقبة التالية بعد انقلاب الثورة على نفسها فى مقالاته فى الأهرام وتأييد معاهدة الصلح مع إسرائيل فى أيامها الأولى باستثناء بعض الانتقادات بين الحين والآخر على مستوى الفكر مثل نقده لأخلاق القرية.

٤- الاقتصار على ذكر الجيل السابق له مثل الطهطاوى والأفغانى ومحمد عبده وعرابى وسعد زغلول من المفكرين والمصلحين والأدباء والقادة والزعماء أو المعاصرين له مثل طه حسين والعقاد وسلامة موسى وأحمد لطفى السيد وتوفيق الحكيم ونجيب محفوظ ومحمد عبد الوهاب وصلاح طاهر ومحمد حسين هيكل ومصطفى عبد الرازق ومحمد صادق الرافعى. ولا يذكر أحدا من زملائه ومعاصرين له أيضا مثل أبو ريدة، وتوفيق الطويل، وعبد الرحمن بدوى، وعثمان أمين، وإبراهيم مدكور، وأبو العلا عفيفى، وأبو ريان. ولا يذكر أحدا من الجيل التالى له على الإطلاق جيل ١٩٦٧ فى مصر والشام والمغرب بالرغم من التشابه والاختلاف معه فى كثير من المواقف وكان النجم لا يكون إلا واحدا دون مراعاة لضم أنوار النجوم ضد الظلام المتضامن حتى يطلع النهار.

٥- "عربى بن ثقافتين" هو فى الحقيقة عربى مع ثقافة ضد أخرى، مع ثقافة الآخر ضد ثقافة الأنا، مع ثقافة العلم والعقل والطبيعة ضد ثقافة الدين والوجدان. والكتاب مما يسبب رد الفعل المضاد فى الحركة السلفية المعاصرة، ثقافة الأنا ضد ثقافة الآخر، وكأنه لا مخرج للجمع بينهما جمعا عضويا وأوليا فى مسار تاريخى تطورى طبيعى، وكأن الجيل الحالى ينتقل من فعل إلى رد فعل، ومن رد فعل إلى فعل دون إيجاد ميزان التعادل بين الثقافتين. كل فريق يسكب الزيت على النار ليزيدها اشتعالا وهو يظن أنه يسطع نورا.

الفيلسوف الشامل، مسار حياة وبنية عمل

فى عيد ميلاده الثمانين

عبد الرحمن بدوى (١٩١٧ -) (*)

أولاً : من جيل إلى جيل

ليس الفلاسفة دوائر منعزلة فى كل جيل، أو أجيالا منفصلة جيلا وراء جيل، بل هى رسالة حضارية واحدة يقوم بها الفلاسفة - عن وعى أو عن لا وعى - بإرادتهم الإبداعية الحرة أو بتجلى روح الحضارة فيهم، باعتبارهم مظاهر لعقل جمعى كلى واحد. وبالرغم من إحساس بعض الفلاسفة - فى الشرق والغرب على حد سواء - بأنهم وحيدو عصرهم، وأن كلا منهم نسيج وحده، فلا يوجد إلا ذاته، منذ عبر ماكس شترنر عن ذلك فى "الواحد وما يملكه"، إلا أن هذا التفرد لا يلغى المياه الجوفية التى ينبثق منها هذا النبع الفيض حتى لو بلغ عنان السماء. إن كيركجارد هو الفرد ولكنه ثورة على العصر. ونقل الفكر الأوربى - كله - من الفلسفة الحديثة إلى الفلسفة المعاصرة، وإن نيتشه هو وحيد عصره. وهو - مع ذلك - يمثل عصرأ بأكمله، نهاية قرن، القرن التاسع عشر، وبداية آخر، القرن العشرين. النبع مرئى وما فى باطن الأرض غير مرئى.

والجيل اللاحق هو الذى يطور الجيل السابق. فعلاقة الأجيال ليست علاقة تقويم وتعظيم وتبجيل، مما قد يصل إلى حد التقديس والتأليه. التعظيم موت للمعظم والمعظم على حد سواء، نفخ للبالون حتى ينفجر، ذوبان للسكر فى أكبر قدر ممكن من الماء حتى يذهب طعمه، مد للحبل السرى حتى ينقطع. وقد جرت العادة فى الاحتفالات بذكرى الراحلين أو بالتحيات فى أعياد ميلادهم الفضية أو الماسية أو الذهبية باتباع هذا المنهج، مع الظن أن ذلك من مظاهر التكريم، علاقة الشيخ بالمريد، والأستاذ بالتلميذ، والسيد بالعبد. وغالبا ما يتم ذلك عن نفاق وزلفى ومطلب حتى يرفع الأستاذ التلميذ إلى مصافه، وحتى يعيش الصغار على موائد الكبار، وحتى يمثلئ الفكر بالصراخ الإعلامى. فيضيع الفكر، ويذهب العلم، ويتوقف التاريخ.

(*) عبد الرحمن بدوى، فى عيد ميلاده الثمانين، بحوث مهداة. الكتاب التذكارى، الهيئة العامة لقصور الثقافة، إشراف د. أحمد عبد الحليم عطية، القاهرة ١٩٩٧ ص ١٧ - ١٣٩.

إن خير تحية من جيل لاحق لجيل سابق هي النقد والتطوير، بل والقلب رأساً على عقب، من النقيض إلى النقيض، من أجل بيان جدل السلب والإيجاب، والوجه الآخر للحقيقة. فالفيلسوف - بطبيعته - أحادي النظرة، صاحب رأى، ومؤسس إتجاه. ورائد مدرسة. يضحى بجانب من أجل إبراز جانب آخر. فيأتى فيلسوف بعده ويذكره بما أغفل، ويبرز الجانب الآخر حتى تكتمل الصورة. لقد طور أفلاطون معانى سقراط فى نظرية المثل. ثم نقد أرسطو نظرية المثل وقلبها رأساً على عقب، كما طور الهيجليون اليساريون هيجل، ثم جاء ماركس فقلب هيجل رأساً على عقب واضعاً رأسه على الأرض وجاعلاً قدميه إلى السماء. فعاشت الفلسفة اليونانية وتعددت آرواها. كما عاشت الفلسفة الحديثة وتعددت مدارسها. وقد نقد المسيح اليهودية، وهو يهودى، ونقد الإسلام المسيحية واليهودية، وهما فى الأصل وحيان من الله، والكل وحي واحد، دين إبراهيم.

ليس الهدف من النقد بيان العيوب والمثالب، وهو المعنى الدارج الشائع فى الثقافة الشعبية، بل وضع المفكر وعمله فى مرحلته التاريخية من أجل تطوير الجيل اللاحق للجيل السابق. وهذا أكبر دليل على الوفاء، إستمرار عمل الأجيال فى إعادة صياغة المشروع الفلسفى الجماعى لمرحلة تاريخية بأكملها، هو عصر النهضة العربى منذ القرن الماضى. أما النكران والجحود فهو فى الإهمال عن غير قصد، والاستبعاد عن قصد، وبالتالي قطع الشرايين عن القلب، وتجفيف النهرات حتى لا تصب فى النهر الكبير.

ويتطلب ذلك منهج القراءة والتأويل، وإعادة البناء والتركيب، ونقل عمل الجيل السابق لعمل الجيل اللاحق. فالمشروع الحضارى للوعى الجمعى يستغرق عدة أجيال. وفي حالة العالم العربى يمتد مشروع النهضة منذ القرن الماضى، ومازال مستمراً حتى نهاية هذا القرن، ولم يكتمل بعد. وربما ظل قائماً لعدة أجيال قادمة جيل يؤسس، وجيل يمهد، وجيل يرسى القواعد، وجيل يحكم الصياغة، وجيل يحقق. وربما تستغرق كل مرحلة عدة أجيال. فإذا كان الطهطاوى قد أسس مشروع النهضة، ومهد له جيل تال له : أحمد لطفى السيد وطه حسين والعقاد، فإن الفيلسوف الشامل هو الذى أرسى القواعد بفضل توجيه مصطفى عبد الرازق. ثم يأتى الجيل الحالى ليحكم الصياغة، جيل المشاريع العربية المعاصرة بعد ١٩٦٧، مثل مشروع "التراث والتجديد" و"نقد العقل العربى" و"التراث والثورة" - كنماذج ممثلة من مصر والمغرب والشام - ويسلمه لجيل قادم يحقق مشروع النهضة على نحو علمى دقيق، جيل تكون وتجراً وقرأً بين السطور وتجاوز، مثل جيل نصر حامد ابوزيد، وسيد القمنى ثم جيل على مبروك.

ولا يوجد خطأ وصواب في منهج القراءة وإعادة البناء، صواب الجيل السابق وخطأ الجيل اللاحق أو خطأ الجيل السابق وصواب الجيل اللاحق. بل هي أدوار متعاقبة وأطوار متتالية لنفس المشروع النهضوى، كل جيل فى مرحلته وبناء على ظروف عصره. فالزمن يتغير وتتغير الرؤى، وتتبدل المناهج بالرغم من وحدة المشروع الحضارى واستمراريته عبر الأجيال. فالمسئولية جماعية، والعمل مشترك، والبناء متعدد الطوابق، ومتفاوت الأعماق، ومتغير السعة. ودون الأساس لا يقوم البناء. ودون التمهيد والإعداد لا يحدث حفر فى الأرض ولا تشييد للطوابق.

وهذه محاولة لإعادة بناء الفيلسوف الشامل وتطويره، ولم الشتات المتناثر الذى يزيد على المائة وعشرين كتاباً فى منظومة واحدة غائية تصورية، فى إحالة متبادلة بين العمل والحياة والواقع، وهى وحدة واحدة. فقد رأى الفيلسوف الشامل نفسه فى حنين بن إسحق ودار الحكمة بمفرده، ولكن هذه المرة مع الغرب وليس مع اليونان مع توحيد معه. ونشر الترجمات العربية القديمة. قدم المترجمون القدماء الفلاسفة اليونانية كما قدم بدوى وحده - من المحدثين - الفلاسفة الغربية. وكما كان المترجمون القدماء أيضاً فلاسفة، فإن المترجم الحديث - أيضاً - فيلسوف، يترجم ويؤلف. وكما أراد القدماء نهضة الثقافة العربية الإسلامية وتأصيلها، كذلك أراد الفيلسوف الشامل نهضة الثقافة العربية فى مرحلتها التاريخية الثانية. إنما الفرق الوحيد أن القدماء عملوا كفريق بتدعيم من الخلفاء. والفيلسوف الشامل يعمل وحده فى الوطن أولاً، ثم بعيداً عنه، ثانياً، حتى تقلص المشروع الفلسفى النهضوى إلى مجرد مشروع فلسفى تاريخى. لم يكن الفيلسوف الشامل فى حاجة إلى تأسيس جمعية فلسفية مصرية - كما طرحت عليه فى منتصف الستينيات - لأنه كان يعتبر نفسه جمعية فلسفية - بمفرده - دونما حاجة إلى الآخرين. وما زال متوحداً فى غربته كالله فى علاه. يتوحد مع عمله كما يتوحد الله مع خلقه، يرى ذاته فى موضوعه كما يرى الله ذاته فى خلقه.

وفى "موسوعة الفلسفة" (جزءان) لا يذكر فى الجزء الأول مع ابن باجة (٩ص)، وابن رشد (٢١ص)، وابن سينا (٢٧ص)، وابن طفيل (٨ص)، وأبى البركات البغدادى (نصف صفحة)، وأبى سليمان المنطقى (١ص)، وحنين بن إسحاق (١ص)، إلا عبد الرحمن بدوى (٢٥ص)^(١). وفى الجزء الثانى لا يذكر من أقرانه إلا أستاذه مصطفى عبد الرازق (٣ص)، مع الغزالى (٦ص)، والفارابى

(١) بالمقارنة الكمية مع كتابة المؤلف عن نفسه (٢٥ص) سقراط (٤ص)، برجسون (٢٠ص)، ديكارت (١١ص)، رسل (٨ص)، سارتر (٧ص)، كانط (٢٤)، ماركس (٦ص)، هيجل (٤ص)، ياسبرز (٨ص)، ولا يفوقه كما إلا أرسطو (٣٥ص)، أفلاطون (٣٧ص)، فشتة (٣٠ص). وهيجل يكاد يساويه (٢٦ص).

(٢٦ص)، والكندى (١٥ص). ولا يضع ضمن المراجع إلا الأجنبية، وكان العرب المعاصرين لم يضيفوا إلى الدراسات الفلسفية شيئاً. وإن ذكر فإنه لا يذكر إلا مؤلفاته العربية ضمن المراجع الأجنبية مثل "شوبنهاور" و"تيتشه" و"اشبنجلر" و"شلنج".

ولا يحيل إلى أحد من أقرانه في مؤلفاته عن الفلسفة وتاريخها، وكأنه أول من كتب في الميدان، خاصة المؤلفات المتأخرة منذ الستينيات وحتى الآن، حيث تعددت الدراسات حول كانط وهيغل. ولا يحيل إلى الترجمات العربية للنصوص كما يحيل إلى ترجمته الخاصة لكتاب "الوجود والعلم" لجان بول سارتر. كما تعددت الكتابات حول الفلسفة اليونانية تأليفاً وترجمة لنصوصها داخل مصر وخارجها، وهو الذى ينشر بعد مصر فى لبنان والكويت، ولكنه لا يشير إليها لا مدحا ولا ذماً، بل يعتمد - كلية - على المراجع والمصادر الأجنبية وكأنه يؤلف فى لندن أو باريس أو برلين أو روما أو مدريد. وما أسهل نقلها - تصويراً - من أى مؤلف أجنبى فى الموضوع، كما يفعل بعض الباحثين المبتدئين دون الاطلاع عليها، بل إيهاما بها فى مجتمع يعز فيه الحصول على المراجع، ويندر وجودها فى المكتبات العامة أو الخاصة.

وإذا عرف الفيلسوف على الاتساع الشئ فإنه يوجد، وإن لم يعرفه فإنه لا وجود له. فكتاب "علم الجمال" لهيغل لم يعرفه المؤلف لذلك لم يعرضه، ولم يعرضه إلا بعد أن عرفه، مما يدل على التوحيد - لا شعورياً - لديه بين وجود الشئ والمعرفة به. كما فعل الوعى الأوروبى مع العالم الجديد، وكأنه لم يكن موجوداً قبل اكتشاف الأوربيين له فيما يسمى بالاستكشافات الجغرافية.

وأحيانا يكتب اسمه على الغلاف اللاتينى بينط أكبر من إسم الكتاب وكأن المحقق هو الأساس، وعنوان الكتاب هو الفرع، وكأن عين القارئ لابد أن تقع - أولاً - على الشخص قبل أن ترى الموضوع^(١).

وبترتيب مؤلفات الفيلسوف الشامل فى أول صفحات الكتاب من الجهة اليمنى يصاب القارئ بالدوار ويشعر بعظمة صاحبه. ونادراً ما يوجد فى آخره من الجهة اليسرى وكما جرت العادة عند الفانين من البشر^(٢).

وفى كل أعماله - تأليفاً وتحقيقاً وترجمة وإعداداً - فى الجبهات الثلاث لا يحيل الفيلسوف الشامل إلى أحد من أقرانه فى الهوامش، وكأن الفلسفة ابتدأت منه،

(١) أرسطوطاليس : (فى النفس، الآراء الطبيعية) المنسوبة إلى فلوطرخس، "الحس والمحسوس" لابن رشد، (النبات) المنسوب إلى أرسطو، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ط٢، ١٩٨٠.

(٢) أرسطوطاليس : الخطابة، للترجمة العربية القديمة، للنهضة المصرية، ١٩٥٩.

وانتهت به. ولا يحيل إلا إلى أعماله. فهو المؤلف وهو المرجع، هو الشاهد وهو المشهود له، هو المقياس والمقيس، هو التصور وهو التصديق^(١).

وفي "الإنسانية والوجودية في الفكر العربي"، يشكر الفيلسوف الشامل مدرسة الآداب العليا في "بيروت" ومديرها "جبريل بونور" على التعاون الثقافي الحر بين بلدان البحر المتوسط دون تسميته العالم العربي، وفي تيار تسميات طه حسين ورينيه حبشي^(٢). وربما هو الاستثناء الوحيد كما تقتضي بذلك آداب الشكر للضيافة العربية.

لم يشر ابن الثمانين ربيعاً إلى أحد من أقرانه الذين ساهموا معه في نفس المشروع النهضوي الجماعي، مثل إبراهيم بيومي مذكور في محاولته إعادة دراسة الفلسفة الإسلامية، وعثمان أمين في محاولته تحديد بؤرة للإصلاح سماها "الجوانية" في التصوف، خاصة الغزالي، والفلسفة - خاصة الفارابي - في التراث القديم، وفي المثالية الفرنسية عند ديكارت، والألمانية عن كانط وفشته، وفي يومياته في باريس، ورسالته في الجامعة. وهي نفس رسالة توفيق الطويل في دراسة التصوف في مصر، والإمام الشعراني ودراسة الأخلاق العربية ومحاولته تأسيس مثالية معتدلة، وهي نفس رسالة زكي نجيب محمود عن طريق فهم التحليل، والوضعية المنطقية وتجديد الفكر العربي. بل لقد ساهم آخرون من جيله، وربما من تلامذته في تأسيس الوجودية مثل زكريا إبراهيم، أو الاعتماد على نيتشه مثل فؤاد زكريا إضافة عليه. ولكن الأب لا يعترف بأحد، حتى ولو كانوا من أبنائه الشرعيين. بل إنه لا يذكر أحداً من العرب، سواء في المغرب العربي مثل محمد عزيز لحبابي، أو في الجزائر مثل شيخ بو عمران، أو في تونس مثل محجوب بن ميلاد، أو في الشام مثل جميل صليبا وسليمان ننيا. فمصر وحدها في العالم العربي، وهو وحده في مصر،

(١) يحيل في "مدخل جديد إلى الفلسفة" إلى "الزمان الوجودي"، "دراسات في الفلسفة الوجودية"، "المنطق الصوري والمنطق الرياضي"، وإلى ترجمته لكتاب بنروبي عن "مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا" وإلى "كريناديس القورنيائي". ويحيل في "الأخلاق النظرية" إلى كتابه "مذاهب الإسلاميين" وفي المنطق الصوري والرياضي، إلى "اشبنجلر". ويشير في "هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟" إلى "الزمان الوجودي" (٢)، "مشكلة الموت" (مخطوط)، وفي "تلخيص القياس" لابن رشد يحيل إلى تحقيقاته من قبل لتلخيص كتاب "الشعر" في كتاب "فن الشعر" لأرسطو، وفي تلخيص "البرهان" يحيل إلى كتبه "منطق أرسطو"، و"المنطق الصوري والرياضي"، وفي فلسفة القانون والسياسة عند هيجل، يحيل إلى كتبه مثل "الأخلاق عند كانط" و"الأخلاق النظرية"، "شوبنهاور"، "نيتشه"، "فلسفة القانون والسياسة عند كانط". وفي "فلسفة الجمال والفن عند هيجل"، يحيل إلى ترجماته، "مسرحية شو"، والديوان الشرقي لمعرفة الألمان بالشعر الفارسي، "وفن الشعر" لأرسطو، و"الاصوص" لشيكلر، و"دون كيشوته" لثرفانتيس و"ليلهم تل"، وإلى تحقيقه "مختار الحكم ومحاسن الكلم" وإلى بعض مؤلفاته مثل "الأخلاق عند كانط"، "الدين والتربية عند كانط"، "الموت والعقيرة".

(٢) الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ص ٩، (هامش).

مع أن الاقران العرب كثيرو الذكر له، والإشادة بفضله، والاعتراف بدوره، والسؤال عنه بعد أن غاب عن الوطن. فالوطن الكبير مازال يذكر أبنائه، كما يذكر أحفاده.

بل لا يذكر مشروع النهضة منذ بدايته في القرن الماضي، ولا يربط نفسه بإحدى التيارات الثلاثة فيه، الليبرالية السياسية عند الطهطاوى وخير الدين التونسي، أو الحركة الإصلاحية عند الأفغانى ومحمد عبده في مصر، أو عبد الحميد بن باديس في الجزائر، أو الطاهر بن عاشور من علماء الزيتونة، أو علال الفاسى في المغرب، أو الكواكبي في الشام، أو الألوسيان في العراق، أو الشوكاني في اليمن. كما لا يأخذ موقفاً بالنسبة للتيار العلمى العلماني في مصر والشام عند شبلى شميل وفرح أنطون وسلامة موسى وإسماعيل مظهر وغيرهم. وقف الطود الشامخ بمفرده مثل دون كيخوته يحارب وحده، ورافضاً فروسية الآخرين. لذلك كان من ترجماته واختياراته ضمن الروائع المائة، وتوحد مع أبطاله الأسطوريين. فالواقع أسطورة والأسطورة واقع، ملائكة كانوا أو شياطين. ولا يحيل إلى أحد من أقرانه الذين درسوا قبله أو معه الفكر الأوربي في يناييعه، أو في مساره. وإذا كان لا يذكر النصوص المترجمة إلى اللغة العربية عن أعلام الفلسفة الأوربية ولو تتويهاً بها، فالأولى ألا يذكر كل الدراسات التى تمت قبله ومعها عن الفلسفة الأوربية. فهو وحيد عصره، لم يكتب أحد قبله ولا معه، وربما لن يكتب أحد بعده، لا فيلسوف في الغرب ولا باحث في الشرق.

يريد إقامة مشروعه المتعدد الجوانب وحده، ببطولة فردية، كما يبدو أحياناً من عدة عبارات مثل : "لكل فكر ممتاز حياة حافلة في الضمير الواعى المتطور للإنسانية"^(١). ويهاجم أبو العلا عفيفى، لأنه تجراً ونشر بعضاً من الترجمات العربية القديمة، ويعتمد هو على مشروعات الآخرين دون أن يذكرهم. ومشروع "أفلاطون عند العرب" هو مشروع بول كراوس، تحول عند المحقق إلى "أفلاطون في الإسلام". وكل الترجمات العربية القديمة هي مشاريع، بل من المستشرقين مثل "اشتيتشنيذر" و"جراف" من مستشرقى القرن الماضي، نشروها في المجالات العلمية المتخصصة. وربما فضل الفيلسوف المحقق هو جمع هذه النشرات السابقة في كتب، وجعلها ميسورة لأكبر قدر ممكن من الدارسين والقراء. وربما يظل "بدوى" محققاً أكثر منه مؤلفاً. والحالتان الوحيدتان اللتان عمل فيهما مع أحد أقرانه، هما ترجمته لكتاب "فلسفة الحضارة"، لألبرت اشفيتسر، ومراجعة زكى نجيب محمود. وهى حادثة فريدة، أن يقبل الفيلسوف، وحيد عصره، أن يراجع عليه أحد. وواضح

(١) أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة، وكالة المطبوعات، ط٢ ١٩٧٨، تصدير عام ص ٦٦-٦٧.

أن الترجمة من الانجليزية، لأن المراجع لا يعرف الألمانية أو الفرنسية. وربما كانت مراجعة صورية، نظراً لما تتطلبه دور النشر الحكومية من مراجعة. فقد نشر الكتاب في المؤسسة المصرية التابعة لوزارة الإرشاد القومي عام ١٩٦٣. والثاني ترجمته لكتاب بنروبي "مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا" (جزءان)، ومراجعة د. ثابت الفندي، لأنه ضمن مشروع (الألف كتاب) بوزارة التعليم العالي، ومن إصدارات المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، وتستلزم الدولة المراجعة مع الترجمة.

ولم يذكر الفيلسوف الشامل من أقرانه الفلاسفة بالمديح والثناء إلا أستاذيه : طه حسين، الذي أشرف على رسالته للدكتوراة في عام ١٩٤٣ عن "الزمان الوجودي" وأستاذه مصطفى عبد الرازق.

فقد أعد الفيلسوف الشامل كتاباً تذكاريّاً عن طه حسين في عيد ميلاده السبعين. يتضمن دراسات مهداة من أصدقائه وتلاميذه، مع إهداء خطابي رنان إلى العلم الشامخ في الأدب المعاصر، ورائد النزعة الإنسانية في الفكر العربي الحديث، والأديب الذي فتح للأدب العربي آفاقاً عالمية، والمفكر الحر، والقلب الكبير، والعقل المحيط، والناقد، والساحر بفصاحة اللسان، من أدخل مناهج النقد الأدبي الحديث، وصاحب أجمل ترجمة ذاتية. أسهم في القصة العربية، وأضاء تاريخ صدر الإسلام، ونشر التراث الكلاسيكي، فأصبح الموقظ الأكبر للعقل العربي^(١). فقرأ التلميذ نفسه في الأستاذ، ورأى صورته في مرآته، وهو ما لا يسمح به تلميذ الأمس

(١) "إلى العلم الشامخ في الأدب المعاصر، إلى رائد النزعة الإنسانية في العصر العربي الحديث، إلى الأديب الذي فتح للأدب العربي آفاقاً عالمية، إلى المفكر الحر الذي ناضل بقلمه وعلمه وعمله من أجل رفع لواء الحرية الفكرية في مختلف مرافق الحياة الروحية. إلى القلب الكبير النابض مع المستضعفين، الحاني على المحرومين، الثائر للمعتدين والمضطهدين، المكافح في سبيل كرامة الإنسان، إلى العقل المحيط بشتى فروع الثقافة العالمية، للداعى دعوة التحرر من أغلال التقاليد المتحجرة، والقيم البالية، العامل على تهيئة أسباب العلم والنور للناس أجمعين. إلى الناقد الذي أنشأ شرعة قيم جديدة، وابتدع موازين للنقد النافذ إلى عمائق الآثار الفكرية والأدبية. إلى الساحر بفصاحة لسانه، ونصاعة بيانه، وعذوبة موسيقى أسلوبه، وإيقاع كلماته ونبراته، الذي أدخل منهج النقد التاريخي الوثيق في دراسة الأدب الجاهلي، فزعزع المسلمات التقليدية الموروثة فيما يتصل به. وكشف ما فيه من انتحال، وعما لهذا الانتحال من دوافع وأسباب. ولهذا وضع للنقد الفيلولوجي الأساس، أعنى لكل دراسة في هذا الميدان. وهو الذي أنشأ أجمل ترجمة ذاتية عرفها الأدب العربي. وهو الذي أسهم بأوفر قسط في إيجاد القصة العربية، حتى استوت على النمط العالمي. وهو الذي أضاء تاريخ صدر الإسلام. وهو الذي سعى لنشر التراث الكلاسيكي، واليوناني خاصة، من أجل إخصاب رוחي جديد للعقل العربي، إيداناً ببعث رוחي جديد مثل أوروبا، وهو الناقد الذي استطاع أن يرسم للأدب العربي طريقه للصحيح. ولهذا أصبح الموقظ الأكبر للعقل العربي. فباسم آلاف الآلاف من المثقفين، وباسم الباحثين والأدباء والمفكرين، إلى طه حسين في عيد ميلاده السبعين"، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٢.

إلى تلاميذ اليوم. كما أهدى من دراساته الإسلامية "الإنسانية والوجودية في الفكر العربي" إلى روح أستاذه الأكبر مصطفى عبد الرزاق، الذي انبهر بقوة إيمانه وهو في مرحلة تمرد الشباب. ورأى فيه نموذج الإنسانية في بيئة ضاعت فيها قيمة الإنسان. فهو الذي هداه من العصيان إلى الطاعة، ومن الثورة إلى الإذعان، يهديه كتابه روحاً بروح، بعد أن عز إهداؤه إليه يداً بيد^(١). وهو ما يشارك فيه كل الأقران من تلاميذ الأستاذ إعترافاً بفضل^(٢).

وقد كتب الفيلسوف الشامل سيرته الذاتية بنفسه في مادة "بدوى" في "موسوعة الفلسفة" حياته وأعماله وفكره^(٣). دون أن ينتظر أن يخلد أحد ذكره. فهذا شرف لا يستطيع أحد من أقرانه وتلاميذه وأصدقائه ومحبيه الوصول إليه. فهو الذي يحيا وهو الذي يحيى نفسه. وهو الذي يموت، وهو الذي يُعزى نفسه. لا يحتاج الممثل إلى جمهور، ففي فنه يتحقق الفنان والناقد، المبدع والمتلقى، ولا حتى شكر المنعم واجب عليه، كما قال المعتزلة قديماً في الواجبات العقلية الثلاثة: الخلق، والتكليف، وشكر المنعم. فالعبرى يولد ويحيا ويموت كقدر تاريخي، وكجزء منه في إحدى مراحل.

(١) "إلى روح أستاذي الأكبر مصطفى عبد الرزاق، بروحك الممتازة، بهرتني بنور الإيمان، وأنا في موجة الشباب المتمرد، وتجسدت نموذجا للإنسانية في بيئة ضاع فيها معناها، فأعدت إلى الثقة بالإنسان، أواه، بالأمس كانت روحي تصرخ من عمائق هاوية العصيان، فلا تجد غيرك يستمع لهذا الصراخ. فمن لي اليوم بمن يرني من العصيان إلى الإيمان، ومن الثورة إلى الإذعان. وبالأمس كان من أعز أماني أن أهدى إليك كتيبي يداً بيد. فهل لي أن أطمع اليوم في إهدائها إليك روحاً لروح"، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي"، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت ١٩٨٢.

(٢) وذلك مثل إبراهيم مذكور، عثمان أمين، توفيق الطويل، محمد مصطفى حلمي، محمد علي أبو ريان، أبو العلا عفيفي، علي سامي النشار ... الخ.

(٣) ولد في ١٩١٧/٢/٤ في قرية شرباص بفارمكو، للدقهلية (دمياط حالياً). حصل على شهادة الابتدائية عام ١٩٢٩. وكان ترتيبه أول المدرسة، و٣٥٤ على القطر من ٣٠,٠٠٠ تلميذ. حصل على الكفاءة من المدرسة السعيدية عام ١٩٣٢، وعلى الليكالوريا عام ١٩٣٤. وكان ترتيبه الثاني. وحصل على ليسانس الفلسفة ١٩٣٨. وكان الأول على القسم، تتلمذ على كوايري ولالات ومصطفى عبد الرزاق وكراوس. وعين معيداً بالجامعة. وحصل على الماجستير تحت إشراف لالات وكوايري ١٩٤١ في "مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية". وعين أستاذاً مساعداً ١٩٤٩، وأستاذاً عام ١٩٥٩. وظل رئيس قسم الفلسفة بجامعة عين شمس أكثر من عشرين عاماً ١٩٥٠ - ١٩٧١. أعير لأول مرة عام ١٩٤٧ - ١٩٤٨ إلى كلية الآداب العليا ببيروت التابعة لجامعة ليون. ثم مستشاراً في برن ١٩٥٦ - ١٩٥٨، ثم أستاذاً بالمربون ١٩٦٧، ثم بليبيا ١٩٦٧ - ١٩٧٣ ثم بطهران ١٩٧٣ - ١٩٧٤. ثم أعير إلى الكويت عام ١٩٧١ أكثر من عشرين عاماً، غادرها بعدها لتجاوزها من التقاعد إلى باريس. ومازال قاطناً بها في فندق لوتيسيا بالحي السابع. وقد غير سكنه الآن، ودون عنوان. عين عضواً بلجنة الدستور عام ١٩٥٢. وهاجمه نظراً لأن الفرد الأوحى والبطل التاريخي لا يقيد قانون حركته. الوطن تجسيد له وهو تجسيد لهذا الوطن.

ثانياً : الفلسفة على الاتساع

وأول ما يبدو هو هذا الكم الهائل من المؤلفات للفيلسوف الشامل لدرجة استحالة الاستيعاب والقراءة والاحتواء. فقد جاوزت المائة كتاب، أمكن حصرها وتحليلها. وفي رأيه المائة وعشرين كتاباً، وفي رأى ناشريه المائة وخمسين كتاباً^(١). ولاتساعها بوبها صاحب الثمانين ربيعاً في أبواب : مبتكرات، دراسات، خلاصة الفكر الأوربي، دراسات إسلامية، ترجمات. الروائع المائة، بل وفي سلاسل مثل سلسلة الينايبغ، وبلغات متعددة، العربية، وهي الأكثر، والفرنسية وهي الأقل. وتتووع الأعمال بين التأليف والتحقيق والترجمة والإعداد، والإبداع الشعري والقصصي، مما يستلزم تصنيفاً جديداً، من أجل تلمس جوانب المشروع الفلسفي للفيلسوف الشامل. فهو - من هذه الناحية - فيلسوف عصر وسيط مسيحي مثل توما الأكويني، يكتب "الخلاصة اللاهوتية" في عشرات الأجزاء. وهو أيضاً فيلسوف إسلامي يجمع ويؤلف ويعرض وينتقى ويقتبس، كما فعل ابن سينا في موسوعاته. هو فيلسوف موسوعي، يؤلف في كل ميدان، ويكتب في كل علم، لا تحد معارفه حدود، يسبح في فضاء لا نهائي للمعارف البشرية مثل القدماء. لا فرق بين النقد والإبداع، بين المعرفة والعلم، بين التراث والتجديد^(٢).

وهناك فلاسفة آخرون مقلون في التأليف، عظماء في الأثر، مثل "برجسون" الذي لا تتجاوز مؤلفاته الثمانية ولكنه شق طريقاً جديداً للفلسفة مازالت قائمة. بل أرسى قواعد تيار بأكمله "البرجسونية"، بالرغم من أنه كان لا يريد أن يؤسس مذهباً. فالمذهب مغلق، وهو صاحب فلسفة التفتح. ولقد كان الفيلسوف على الاتساع على إعجاب شديد ببرجسون، وأعلن عن صدور مؤلف عنه، ولكن الإعجاب شئ، والسلوك شئ آخر.

وهناك شعور حاد بالفلسفة على الاتساع، وبملاحم المشروع العامة في الأفق في ذكر مؤلفات الفيلسوف الشامل وتصنيفها في أربع مجموعات.

أ- "مبتكرات" أي الإبداع. وهو الأصغر حجماً والأهم كيفاً، وتجمع بين الفلسفة والشعر واليوميات^(٣).

ب- "دراسات" وتضمن "خلاصة الفكر الأوربي". وتشمل الدراسات الفلسفية والمنطق والشعر ومناهج البحث. بل وتضم للترجمة وكأنها دراسات، مثل "النقد

(١) هذا ما تم الإعلان عنه في ظهر الغلاف الثاني لكتابي، "فلسفة القانون والسياسة عند هيجل"، "فلسفة الجمال والفن"، والناشرون ثلاثة، دار للشروق، ودار القلم، والمؤسسة العربية للدراسات والنشر.

(٢) وهو أيضاً نموذج محمد علي أبو ريان أستاذ الفلسفة بجامعة الاسكندرية الذي رحل عنا العام الماضي (١٩٩٦).

(٣) (أ) مبتكرات : ١- الزمان الوجودي ٢- هموم الشباب ٣- مرآة نفسي (شعر) ٤- الحور والنور ٥- نشيد الغريب (شعر) ٦- هل يمكن قيام أخلاق وجوبية؟

التاريخي" وهو ليس تأليفاً أو دراسة، بل ترجمة كتاب للانجوا ووسينوبوس بنفس العنوان. أما "خلاصة الفكر الأوربي"، فتشمل دراسة أعلام الفلسفة الحديثة، مثل "نيتشه" و"إشبنجلر" و"شوبنهاور" و"شلنج"، أو الفلسفة اليونانية مثل "أفلاطون" و"أرسطو" باعتبارهما "صيف الفكر اليوناني" أي "النروة"، مع "ربيع الفكر اليوناني" (البداية)، و"خريف الفكر اليوناني" مع شتائه (النهاية) و"فلسفة العصور الوسطى" قبل الانتقال إلى العصور الحديثة، وباعتبار أن اليونان مصدر الغرب الحديث^(١).

ج - "دراسات إسلامية" وتشمل التحقيق والتأليف والترجمة والإعداد، والإعلان عنها دون ترتيب زمني أو موضوعي. وتشمل الترجمات العربية القديمة لأرسطو وأفلاطون وأفلوطين، الصحيح فيها والمنحول، وتحقيق النصوص العربية لابن سينا، وابن رشد، والغزالي، وأبي يزيد البسطامي، والتوحيدى، ومسكويه، والمبشر بن فائق، وابن سبعين، وأبي سليمان المنطقي. والترجمة لنقل التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ودراسات المستشرقين عن الإنسان الكامل، وعن الخوارج والشيعة، وعن ابن عربي وروح الحضارة العربية. أما التأليف فيشمل تاريخ الإلحاد، والإنسانية والوجودية في الفكر العربي، وهو أكثر المؤلفات إبداعاً وربطاً بين التراثين الإسلامي والغربي، وحازم القرطاجني وأرسطو ربطاً بين التراثين الإسلامي واليوناني، ورابعة العدوية شهيدة العشق الإلهي، ودور العرب في تكوين الفكر الأوربي، ربطاً بين التراث العربي والتراث الغربي^(٢).

(١) (ب) دراسات ١- الموت والعبقريّة ٢- دراسات في الفلسفة الوجودية ٣- المنطق الصوري والرياضي

٤- النقد التاريخي ٥- مناهج البحث العلمي ٦- في الشعر الأوربي للمعاصر.

وخلاصة الفكر الأوربي ١- نيتشه ٢- إشبنجلر ٣- شوبنهاور ٤- أفلاطون ٥- أرسطو ٦- ربيع الفكر اليوناني ٧- خريف الفكر اليوناني ٨- فلسفة العصور الوسطى ٩- المثالية الألمانية (في ثلاثة أجزاء فشته وهيجل وشلنج).

(٢) (ج) دراسات إسلامية : ١- التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ٢- من تاريخ الإلحاد في الإسلام

٣- شخصيات قلقة في الإسلام ٤- الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ٥- أرسطو عند العرب ٦-

المثل العقلية الأفلاطونية ٧- منطق أرسطو (ثلاثة أجزاء) ٨- شهيدة العشق الإلهي (رابعة العدوية)

٩- شطحات الصوفية "أبو يزيد البسطامي" ١٠- روح الحضارة العربية ١١- الإنسان الكامل في

الإسلام ١٢- التوحيدى : الإشارات الإلهية ١٣- مسكويه : الحكمة الخالدة ١٤- فن الشعر

لأرسطوطاليس : (في النفس مع الآراء الطبيعية) لفلوطرخس، وكتاب (النبات) ثم (الحس والمحسوس)

لابن رشد ١٧- ابن سينا : عيون للحكمة ١٨- ابن سينا : البرهان (من الشفاء) ١٩- الأفلاطونية

المحدثة عند العرب ٢٠- أفلوطين عند العرب ٢١- المبشر بن فائق : مختار الحكم ٢٢- فلهاوزن:

الخوارج والشيعة ٢٣- أرسطوطاليس : الخطابة ٢٤- ابن رشد : تلخيص الخطابة ٢٥- مخطوطات

أرسطو في العربية ٢٦- مؤلفات الغزالي ٢٧- مؤلفات ابن خلدون ٢٨- أرسطوطاليس في السماء

والآثار العلوية ٢٩- حازم القرطاجني وأرسطوطاليس ٣٠- رسائل ابن سبعين ٣١- دور العرب في

تكوين الفكر الأوربي ٣٢- أرسطوطاليس : الطبيعة (بشروحه العربية القديمة) ٢٣- ابن سينا: فن=

أما الترجمات فتشمل الروائع المائة، ومعظمها ترجمات عن الأدب الرومانسي الألماني شعراً ونثراً، وأقلها عن الأسبانية والفرنسية^(١). وتأتي ترجمات أخرى خارج الروائع المائة ودون ترقيم، إضافات عامة، حتمتها ربما الظروف والمناسبات، تجمع بين الحضارة والفلسفة والفن^(٢).

وقد كتب الفيلسوف الشامل موسوعتين بمفرده صدرتا في نفس العام: "موسوعة المستشرقين" في جزء واحد و"موسوعة الفلسفة" في جزأين، إعترافاً بفضلهم وإقراراً بمصادر علمه. وتتبع الموسوعة الأولى الترتيب الأبجدي العربي لأعلام الاستشراق. والموضوعات على حد سواء. ويبدأ المقال بعرض حياة المستشرق ومؤلفاته، وينتهي بمراجع عنه. ويمتد الاستشراق عبر العصر الوسيط، والعصر الحديث. ويذكر كل من تعرض للإسلام من الغربيين. وهو علم تجميعي خالص، معظمه منقول من مراجع أجنبية دون الإعلان عنها. وقد وضعت موضوعات مع الأسماء مثل القرآن طبعاته في أوروبا وفهارسه وترجماته الأولى، دون الحديث. ويذكر المعجم اللاتيني العربي الأول، والمعجم اللاتيني العربي الثاني، وأولوية المطبعة العربية في أوروبا، مادامت المادة والمعلومات متوافرة. يغلب عليها المدح، ويغيب منها النقد. وتخلو الموسوعة من تصدير أو استهلال أو مقدمة، تحدد إطارها، وتبين هدفها، أسوة بباقي المؤلفات والتحقيقات والترجمات والإعدادات^(٣).

والثانية "موسوعة الفلسفة" (جزءان)، تضم أعلام الفلسفة ومدارسها، وأهم مفاهيمها وموضوعاتها وتاريخها، بترتيب أبجدي عربي، وفي آخر كل مقال بعض علماء النفس والاجتماع والسياسة والاقتصاد. والكتاب لا يتضمن قائمة بأسماء الفلاسفة في آخره، بل بعض صور الفلاسفة. ويجمع بين الفلسفتين العربية الإسلامية والغربية على نحو غير متوازن. فبينما يضم الجزء الأول تسعة فلاسفة عرب، منهم المؤلف نفسه، يضم مائة وثلاثة فلاسفة أوروبيين. وبينما يضم الجزء

الشعر (من الشفاء) ٣٤- الغزالي: فضائح الباطنية ٣٥- رسائل الإسكندر الأفروديسي ٣٦- أسين بلاتئوس : ابن عربي.

(١) (د) ترجمات : الروائع المائة ١- أيشندورف : من حياة حائر بانر ٢- فوكيه : أندين ٣- جيته : الديوان الشرقي ٤- بيرن : أسفار أنشيلد هارولد ٥- جيته : الأنساب المختارة ٦- برشت : دائرة الطباشير القوقازية ٧- ثريانتس : دون كيخوته (أربعة أجزاء) ٨- دورنمات : علماء الطبيعة ٩- مسرحيات لوركا : يرما، عرس الدم ، الإسكافية العجيبة ١٠- مسرحيات برشت : الأم الشجاعة وأولادها، الإنسان الطيب في ستموان ١١- يونسكو : فتاة للزواج.

(٢) ١- إشفيتسر : فلسفة الحضارة ٢- بنروبي : مصادر وتيارات للفلسفة المعاصرة في فرنسا ٣- ج. ب. سارتر : الوجود والعدم ٤- رينيه ويج : للفن والنور وقراءة اللوحات.

(٣) "موسوعة المستشرقين"، دار العلم للملايين، بيروت ط١، شباط، فبراير ١٩٨٤.

الثاني أربعة فلاسفة عرب، يضم مائة وثلاثة وعشرين فيلسوفا غربيا، وكان العرب والمسلمين لا نور لهم في الفلسفة^(١).

والهدف من موسوعة الفلسفة تلبية حاجة القارئ العربي المتخصص وغير المتخصص بما يحتاجان إليه، للأول المعلومات الأولية عن الفيلسوف والمذهب، وللثاني حرية الفكر واتساع الأفق وروح النقد، وتمكينه من تكوين نظرة فلسفية للكون والإنسان والحياة. والهدف - في الحالتين - السمو بالفكر الإنساني الرفيع^(٢). وتعتمد بطبيعة الحال على بعض ما أصدره من كتب سابقة، كما أفاد من الموسوعات الفلسفية الأوربية والأمريكية في العقدين الأخيرين، ومن السلاسل الفرنسية والألمانية والإيطالية المتخصصة لأعلام الفلسفة ومذاهبهم، ومن معاجم المصطلحات الفلسفية التي يستغرق سردها عدة صفحات. كما يتجلى نموذج الفلسفة على الاتساع في ترجمته لكتاب بنزوي "مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا" (جزءان) والذي يستعرض حوالى إثنتين وستين فيلسوفاً، حياة ومؤلفات ومذاهب في ثلاثة تيارات رئيسية: الوضعية التجريبية، والوضعية الوطنية، والكاثوليكية باتجاهيها النفسى والاجتماعى ثم والمثالية النقدية والمعرفية، ثم الوضعية الميتافيزيقية والروحية. وكلها تدور حول الأنا والتجربة الفردية، لذلك عشقها الفيلسوف الموسوعي. وقد تتغير العناوين المعلن عنها مثل الإعلان عن المثالية الألمانية في ثلاثة أجزاء (فشته، هيجل، شلنج) ثم صدر تحت عنوان "شلنج" مع فصلين تمهيديين عن "فشته وشلنج"، وقبل أن يستأثر هيجل بجزأين آخرين عن فلسفة القانون والسياسة والجمال والفن. وقد يعلن عن كتب ولا تصدر، مثل الإعلان عن "برجسون" في خلاصة الفكر الأوربى، وعن رسائل الإسكندر الأفروديسى في كتاب مستقل، وقد صدرت في كتاب آخر "شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية ورسائل أخرى"، و"إيرقلس عند العرب" وقد صدر في

(١) "موسوعة الفلسفة"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (جزءان). بيروت ١٩٨٤. في الجزء الأول يذكر بعض الفلاسفة العرب والمسلمين: ابن باجة، ابن رشد، ابن سينا، ابن طفيل، أبو بركات البغدادي، أبو سليمان المنطقي، حنين بن إسحاق، وعبد الرحمن بدوي. وفي الجزء الثاني يذكر: مصطفى عبد الرازق والغزالي والفارابي والكندى فحسب.

(٢) هذه موسوعة للفلسفة، وهي تلبية حاجة خاصة يستشعرها القارئ العربي، ليس فقط للتخصص في الفلسفة بل وكل مثقف بعامة، فهي تسعف الأول بما يريـم إليه من معلومات موجزة عن الفلسفة والمعاني والمذاهب الفلسفية، وهي تزود الثاني بما يغنيه من معلومات هذا الفرع الأساسى من فروع المعرفة الإنسانية، الذي يهيئ له التكوين العقلى الحر، ويوسع من أفق تفكيره، ويبث فيه الروح النقدية، ويمكنه من تكوين نظرة في الحياة وفي الوجود، ويشغل ذهنه بمشاكل الإنسان والكون، وبالجملة يسمو بالجانب الإنسانى حقاً في الإنسان .. وكل أملى في أن تكون هذه الموسوعة الفلسفية أداة عمل ممتاز للباحثين في الفلسفة والراغبين في الإفادة من مناهجها ومذاهبها في السمو بالفكر الإنسانى الصحيح... "موسوعة الفلسفة"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ج ١، ص ٥.

"الأفلاطونية المحدثة عند العرب" و"الآراء الطبيعية لفلوطرخس"، وقد صدر في كتاب آخر، والتشويق إلى الحياة الدائمة للتوحيدى. ولم يصدر منها إلا ما يتجاوز العشرين، وكان العمر يتسع مع ما يتسع إلى ترجمة روائع مائة من الأدب الأوربى، بالإضافة إلى ما يزيد عن المائة من الدراسات الأخرى فى التراثين العربى والأوربى، تأليفاً وتحقيقاً وترجمة وإعداداً. فرد واحد يقوم بنور جيل كامل أو مؤسسة بحثية بأسرها. وأحياناً يعلن عن عدد مختلف من الأجزاء: مثل الإعلان عن منطق أرسطو مرة فى أجزاء خمسة وهو الأقل، ومرة فى ثلاثة أجزاء وهو الأكثر والأصح، و"نون كيوخوته" لثريبتس، الإعلان عنها فى أربعة أجزاء وصدرت فى جزأين.

ومرة يعلن عن كتاب فى الدراسات، وهو مترجم نون إسم المترجم، مثل "روح الحضارة العربية" وهو لكارل هنرش شيدر، ومرة مع ذكر المؤلف مثل فلهوزن "الخوارج والشريعة"، و"التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية"، و"شخصيات قلقة فى الإسلام"، و"سطحات الصوفية"، و"الإنسان الكامل". وكلها مترجمات، دون الإعلان عن مؤلفيها، وكان لا فرق بين التأليف والترجمة. فالتأليف ترجمة حرة، والترجمة تأليف غير مباشر والتعبير عن النفس عن طريق أفكار الآخرين.

ومرة يعلن عن الترجمة بأكثر من عنوان، مثل ترجمة "بيرن"، مرة "أنشيلد هارولد" ومرة "أسفار أنشيلد هارولد"، وترجمة جيته، "الديوان الشرقى"، اختصاراً للديوان الشرقى للمؤلف الغربى، والأصح "الديوان الشرقى للشاعر الغربى"، وحرفياً "الديوان الغربى الشرقى"، وترجمة رينيه ويج "الفن والنور واللوحات" وهو الأغلب، وأحياناً "الفن والنور وقراءة اللوحات" وهو الأقل.

وقد يعلن عن عدة أجزاء تكون سلسلة متصلة، ولا يصدر إلا جزء واحد، مثل الإعلان عن "سطحات الصوفية" ولم يصدر إلا الجزء الأول عن أبى يزيد البسطامى، والإعلان عن "الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام"، ولم يصدر إلا الجزء الأول.

ويدل ذلك على أن المشروع البحثى للفيلسوف الشامل فى بدايته كان متشعب الاتجاهات بين التأليف والترجمة والتحقيق والإعداد، أو بينها جميعاً. وكان مازال متحركاً فى كل هذه الاتجاهات، طموحاً للغاية أكثر مما تتسع له حياة فرد واحد. ولكن هذه هى طبيعة المشاريع الفكرية الكبرى، مسار حياة، يكشف عن بنية عمل، قصد كلى يتحقق فى مقاصد جزئية.

وتتوزع الأعمال على رحلة العمر كلها منذ أكثر من نصف قرن. لا تغزر قبل الأستانية، ثم تضمحل أو تكاد تختفى بعدها. أول كتبه فى أواخر الثلاثينيات،

وما زال يعطى حتى أواخر التسعينيات، وإن اختلف إتجاه العطاء طبقاً لمراحل العمر ومكان العطاء، وأغلبية هدف على هدف فى جدل خصب بين الفكر والتاريخ.

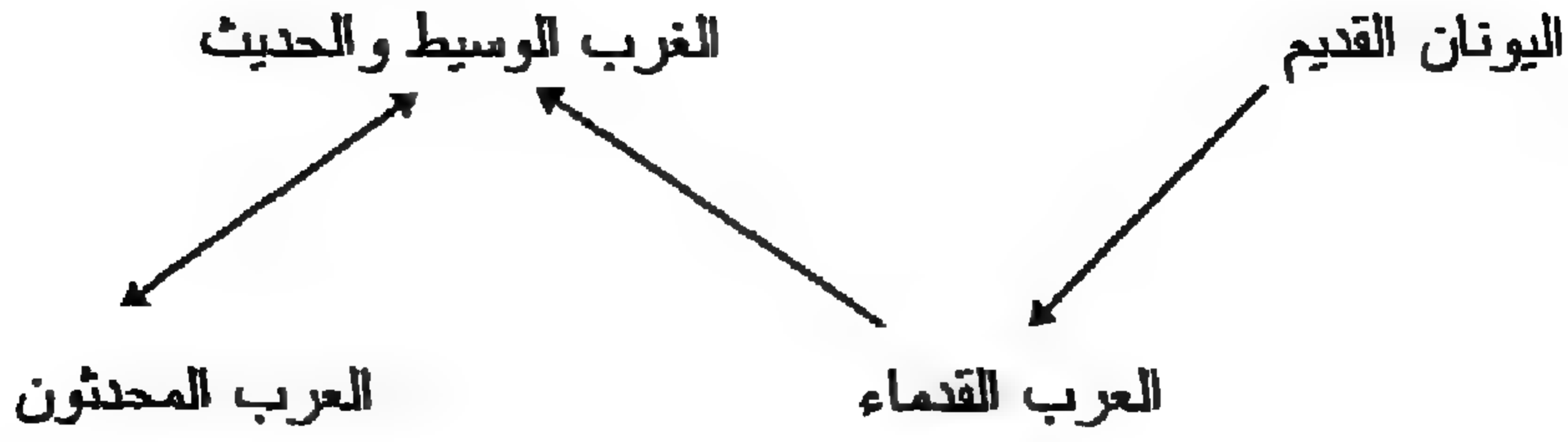
والسؤال : كيف استطاع عمر واحد أن ينجز أكثر من مائة كتاب، بمعدل كتاب واحد كل أربعة أشهر، وفى موضوعات متفرقة، تضم أكثر من حضارة، على الأقل فى حضارتين مختلفتين، الإسلامية والغربية، وفى ثقافات متعددة داخل كل حضارة، العربية والفارسية والتركية والهندية داخل الحضارة الإسلامية، والألمانية والفرنسية والإسبانية والإيطالية داخل الحضارة الأوروبية؟

وفى نفس الوقت كيف استطاع الجمع بين الفكر والسياسة، بين النظر والعمل، بين البحث العلمى والنشاط الحزبى، خاصة وهو فى مرحلة الشباب بعد أن قدمه فتحى رضوان لشباب الحزب الوطنى ومصر الفتاة، مفكراً مرموقاً؟ فأعمال الفيلسوف الشامل هى أكبر سباحة عرفها الفكر العربى المعاصر فى فكر البشر. ولا يوجد فيلسوف خدم الفكر الفلسفى فى مصر قدر ما خدمه الفيلسوف الشامل، فهو النافذة التى فتحتها على الدراسات الإسلامية والفلسفة العربية، بعد أن توارت هموم الوطن منذ هموم الشباب. ظل العالم الباحث الأستاذ عازفاً عن المناصب الرسمية غير متطلع لها. وكان المنصب الوحيد الذى أخذه فى الجامعة، وخارجها هو منصب المستشار الثقافى لمصر فى برن بسويسرا ١٩٥٦ - ١٩٥٩، منذ التأميم حتى الوحدة. وهو منصب لا يتقلده إلا مفكر، يستعمله فى البحث والاطلاع على المكتبات أكثر من استعماله فى جمع الأموال واستثمارها فى الأعمال الحرة.

وهو مشروع فكرى واحد بالرغم من تقلباته وذبذباته، وغلبة جانب على آخر، وطبقاً لمراحل العمر وقربه أو بعده عن الوطن. وما زالت الوحدة تجمع بين الشتات، وإن كان أثره بدأ فى الانحسار لتغير الواقع، والفيلسوف الشامل لا يتغير.

ويغلب منهج العرض، عرض المادة العلمية دون تدخل من المؤلف بالنقد أو التطوير أو القراءة، كما هو الحال فى التأليف المدرسى، وكأن المادة العلمية هى العلم، والمعلومات المتوافرة هى العلم الجديد المضاف إلى العلم القديم إلى بيئة تفتقر إلى كل شئ، المعلومات والعلم على حد سواء، وفى عصر كان المفكر أو الأديب أو العالم كالنجم الزاهر، يسطع فى السماء، ويضىء فى كل اتجاه.

فهو بمفرده مكتبة حية متقلة تحتوى على تاريخ الفكر البشرى كله، باستثناء الشرق القديم وأفريقيا وأمريكا، وكأنه لم يهتم إلا بالإسلام والغرب، فقد انتقلت الحضارة من اليونان إلى العرب، ثم من العرب إلى الغرب، وربما تنتقل إلى العرب من جديد.



مشروعه فيما يبدو التمهيد لأجيال قادمة من دارسى الفلسفة، وإعداد الخريطة العامة للفكر البشرى لهم، بانوراما عريضة، يرون فيها الروح البشرى وهو يعى ذاته بالفكر، يؤسس الميادين، ويفتح المجالات، ويضع الأسس، ويتركز المجهول، ويسهل الصعب، ويجلب النادر، ويفتح الأبواب لأجيال قادمة للدخول.

والفيلسوف الشامل نقطة التقاء بين الشرق والغرب، كما هو الحال عند كل مفكرى النهضة العربية. يقرأ الأنا فى مرآة الآخر، ويرى الآخر فى مرآة الأنا. فالواقع له عينيان، عين على الماضى وعين على المستقبل. وله رئتان، رئة تتنفس بتراث القدماء، ورئة تتنفس بتراث المحدثين. وهى أبعاد الزمن الثلاثة. فالواقع هو الحاضر، وتراث القدماء هو الماضى، وتراث المحدثين هو المستقبل.

ويمكن التعرف على عدة دوافع لهذا التأليف على الاتساع، منها ما يتعلق بالحالة الراهنة للفلسفة فى الجيل الماضى، ومنها ما يتعلق بالظروف الاجتماعية والاقتصادية والمهنية العامة فى مصر.

حاول الجيل الماضى منذ نشأة الجامعات المصرية تأسيس كل شئ وإعطاء أساس عام للفكر الفلسفى فى مصر، لا يفرق بين دراسات إسلامية ودراسات غربية، تأليفاً أو تحقيقاً أو ترجمة، فلسفة أو أدباً، جامعياً أو أزهرياً، مصرياً أو عربياً أو أجنبياً^(١). بل إن الذى أشرف على الفيلسوف الشامل فى رسالته للدكتوراة "الزمان الوجودى" عام ١٩٤٣ هو عميد الأدب العربى طه حسين. كان الفراغ كبيراً يحتاج إلى ملء أولى فى كل الميادين. ودون هذا الحد الأدنى من الثقافة الفلسفية على الاتساع لا يمكن لأجيال قادمة البناء والتشييد فى العمق - أولاً - وفى الارتفاع - ثانياً. فهو ينتمى إلى جيل إرساء القواعد، ووضع الأسس مثل طه حسين، وأمين الخولى، ومصطفى عبد الرازق، وعثمان أمين، وتوفيق الطويل، وزكى نجيب محمود، وأبو ريان، وأبو العلا عفيفى، وعلى سامى النشار، وأحمد فؤاد الأهوانى، ومصطفى حلمى. فلولاً الجيل الأول ووضع الأساس لما أمكن للأجيال القادمة التحول من الاتساع إلى العمق، ومن الأساس إلى البناء، ومن القواعد إلى البيت، ومن العام إلى الخاص.

(١) درس فى الجامعة المصرية أزهريون مثل الشيخ مصطفى عبد الرازق والشيخ طنطاوى جوهرى. كما درس مستشرقون مثل الكونت دى جلازا وسوريو وامسنيون وكوايريه ولانلد وبول كراوس نظراً لارتباط طه حسين عميد الأدب بهذا الجيل من المستشرقين.

وقد يكون السبب جامعياً، فابن الثمانين أستاذ جامعي يدرس كل شيء، تاريخ الفلسفة اليونانية والوسطى والحديثة، والإسلامية بكل أنواعها، الفلسفة والكلام والتصوف، والعلوم الفلسفية، المنطق ومناهج البحث، والأخلاق، والسياسة، وفلسفة التاريخ. وكان هو مؤسس القسم الأول، والأستاذ الأول، والمؤلف الأول، فكتب في كل المقررات لإفادة الطالب. فكان صاحب صنعة ورائد حرفة، التأليف الجامعي، والكتاب المقرر، والتوزيع على الطلاب. وهو تقليد مازال قائماً في جامعة عين شمس من الجيل المتوسط والجيل الحالي، حتى طغى توزيع الكتب على العلم، على الأستاذ والطالب والساعي على حد سواء.

وربما دخل العامل الاقتصادي في ذلك . فالفيلسوف الشامل في بحبوة من العيش، ومن أسرة ميسورة صاحبة أراض في الريف. وكما يتندر الألباء ببخل توفيق الحكيم، يتندر أساتذة الفلسفة أيضاً ببخل الفيلسوف الشامل في حياته الخاصة والعامة، دون تغيير للهدام، ودون عربة لتسهيل الانتقال، ودون تمتع بما أعطيه من سعة في العيش. ولا فرق هنا بين التقدير والزهد إلا في الباعث، والنتيجة واحدة.

وقد يكون السبب وجود ناشر معروف ومشهود له بالكفاءة في النشر والتوزيع. فيسهل للباحث هم النشر والبحث عن ناشر والصراع معه على حقوق المؤلفين التي - في الغالب - ما تضيع لحساب الناشر، أو بتزوير كتبه، أو بإصدار طبعات خاصة لا يعلمها المؤلف، أو بزيادة عدد الكتب في الطبعة الواحدة على غير علم المؤلف. كان الناشر يتغير بتغير المكان، فالعالم يجذب ناشره في أي مكان حل^(١).

وقد يكون الدافع إمكانية البحث العلمي الواسعة، الاتصال بالمستشرقين، والاطلاع على أبحاثهم، المعرفة بعدد من اللغات الأجنبية الحية، كالفرنسية والألمانية والإسبانية والإيطالية والإنجليزية في الغرب، والفارسية والتركية في الشرق، أو القديمة كاليونانية واللاتينية. هذا بالإضافة إلى كثرة الأسفار، والاطلاع على مكتبات العالم الشهيرة، الوطنية في باريس، والأسكوريال بالغرب في مدريد، وأحمد الثالث بإستانبول، ومكتبة جامعة طهران.

كما ساعده وجوده مستشاراً ثقافياً في برن على مدى ثلاث سنوات، في الخمسينيات، بعد الثورة المصرية، على سهولة الاطلاع على أمهات المراجع في

(١) بدأ الفيلسوف الشامل مع مكتبة النهضة المصرية قبل أن يغادر إلى الكويت، وقد طبعت له ثلاثة أرباع مؤلفاته. ثم وكالة المطبوعات في الكويت، بالاشتراك مع دار القلم في لبنان، وأخيراً مع دار فارس بعمان، ثم المؤسسة العربية للدراسات والنشر ببيروت، مع نشر محدود مع الهيئة القومية التابعة للدولة. والناشر الأجنبي له هو فران في باريس، بالإضافة إلى كتاب واحد في مدريد.

المكتبات الأوربية، بما توافر لديه من وقت، وإمكانيات مادية وحماس للعلم، ونقل دراسات المستشرقين والتعريف بأعمالهم، في فراغ فلسفى شديد يحتاج إلى من يملؤه علماً وشهرة وبزوغاً.

وقد يساعد على ذلك التفرغ الكامل للبحث العلمى لدرجة الرهينة، والعزوف عن الزوج والأهل والأولاد والأقارب والأصدقاء والخلان، أسوة بالجاحظ وابن رشد من القدماء. فالجاحظ وقعت مكتبته عليه. وابن رشد لم يترك الكتابة والتأليف إلا ليلتين، ليلة وفاة أبيه، وليلة بنائه على أهله كما تقول الروايات.

يضاف إلى ذلك الرغبة فى العزلة والمزاج الحاد، والطبع الجاد، والعبوس الدائم، والجدية الصارمة، حتى أصبح البحث العلمى جزءاً من المزاج النفسى والتكوين البدنى، بالرغم من "هموم الشباب"، و"اعترافات ساقطة"، و"يوميات إحدى بنات الهوى". خشى الزملاء والطلاب والأصدقاء والمريدون الاقتراب منه خشية أن يصيبهم منه الأذى والامتهان. رفض جوائز الدولة التقديرية من الجامعات المصرية والأجنبية. ومازال يرفض كل مظاهر التكريم له، متشككا فى كل شىء، أو متعاليا على كل شىء، كالقائد الذى لا يضع نياشينه على صدره، حتى لو انتصر فى كل الحروب. فماذا تزيده النياشين؟ من يضعها يستمد وجوده منها، ويشعر بأنه أقل منها، ومن يعزف عنها، تستمد هى وجودها منه، ويتعالى هو عليها^(١).

ثالثاً : الجبهات الثلاث

ويمكن إعادة تصنيف أعمال الفيلسوف الشامل فى ثلاث جبهات، مازالت تكون مشروع النهضة العربى منذ "مناهج الألباب" فى القرن الماضى حتى مشروع "التراث والتجديد" : "الموقف من التراث القديم"، "الموقف من التراث الغربى"، "الموقف من الواقع المعاصر". وهو مشروع متصل منذ فجر النهضة العربية عند الطهطاوى حتى هذا الجيل، يساهم فيه كل مفكر فى إحدى صياغاته وأشكاله. فالكتابة عن الآخر هى كتابة عن الأنا فى مرآة الآخر، وتتفاوت الجبهتان الأولى والثانية من حيث غزارة الإنتاج، حوالى خمسين مؤلفاً فى كل جبهة. ثم تتكمش الجبهة الثالثة التى يسميها "المبتكرات" فى عشرة أعمال تقريبا. وهذا يدل على أن معظم التأليف فى النصوص. يقرأ النصوص، ولا ينظر إلى الواقع إلا من خلال النصوص، القديم منها والحديث. فأصبح الإنتاج تراثى الطابع، مكتبى الاتجاه، نصي القراءة. يغلب عليه النقل أكثر من الإبداع، والقراءة والتأويل أكثر من التنظير المباشر للواقع.

(١) لذلك كان إصدار هذه التحية المهداة للفيلسوف الشامل فى عيد ملاده الثمانين مجازفة غير مأمونة العواقب، ومخاطرة قد تضر أكثر مما تنفع. ولكن كسر حاجز الصمت، وعبور الهوة السحيقة بين الأجيال، وبين الفيلسوف والوطن هو المحفز والدافع. وكم من مرة كان العصيان أفضل من الطاعة.

ولا يهتم المؤلف بترتيب زمانى للأعمال، فلعل هناك تطوراً فكرياً يمكن رصده. ولا يهتم بالطبعات الأولى أو المتأخرة بمزيد من الدقة والإحكام، كما تفعل مكتبة مصر فى أعمال نجيب محفوظ، ومكتبة الشروق فى أعمال سيد قطب. فقد تحدد المشروع من قبل مرة واحدة. وإنما المراحل هى لبنات وطوابق لإتمام البناء.

وهناك مسافة زمنية تطول أو تقصر، بين سنة النشر وسنة إعداد الكتاب، قد تصل إلى أكثر من عشر سنوات، مما يدل على أن المؤلف كان يعد أكثر من كتاب، بصرف النظر عن النشر. وينتهاز فرصة وجوده فى الخارج فى إحدى المكتبات العامة ليجمع مواد أكثر من كتاب، فكان التأليف أسرع إيقاعاً من النشر. وكان لا يحلّ مكاناً للعمل فيه فى التدريس إلا ويصاحبه التأليف، فالعالم كله مكان للتأليف والنشر. بل تتعدد الفصول، بين الشتاء والخريف والصيف والربيع، بالإضافة إلى أسماء الشهور الميلادية. وتتعدد الأماكن التى كتبت فيها مقدمات الكتب بين عواصم الغرب والشرق لندن وباريس ومريد وفرن وليدن ومنشن وفيينا وروما والفاتيكان فى الغرب، والقاهرة والكويت وطهران ودمشق وبغداد وعمان وبغداد فى الشرق^(١).

وقد يكون السبب للتباعد بين سنوات النشر وسنوات التأليف عدم وضع تواريخ الطبقات الأولى التى يمكن معرفتها عن طريق الترتيب الزمانى. وقد تكون المسافة الزمنية عشر سنوات أو أقل^(٢).

(١) من أجل الاختصار ذكرت "النهضة" فقط بدلاً من النهضة المصرية، و"المطبوعات" بدلاً من وكالة المطبوعات، و"القومية" بدلاً من الدار القومية، و"الشرق" بدلاً من دار الشرق، و"المؤسسة" بدلاً من المؤسسة العربية للدراسات والنشر، و"الهيئة" بدلاً من الهيئة العامة للكتاب، و"العلم للملايين" بدلاً من دار العلم للملايين، و(الشرق) بدلاً من دار الشرق.

(٢) الخطابة لأرسطوطاليس، النهضة ١٩٥٩ والمقدمة باريس صيف ١٩٤٩. الطبيعة لأرسطوطاليس، القومية ١٩٦٤ والتصدير بليدن - هولندا صيف ١٩٥٩. فى السماء والآثار العلوية لأرسطوطاليس، النهضة ١٩٦١ والمقدمة بباريس صيف ١٩٥٤. أجزاء الحيوان لأرسطوطاليس، المطبوعات، الكويت، ط ١ ١٩٧٨ والتصدير بطهران ١٩٧٣ - ١٩٧٤. شروح على أرسطو مفقودة فى اليونانية ورسائل أخرى، الشرق، بيروت ١٩٧١ والتصدير العام بباريس صيف ١٩٦٨. أورويسوس : تاريخ العالم، المؤسسة، بيروت، ١٩٨٢ التصدير فى روما يناير وفبراير ١٩٧٩. فلسفة العصور الوسطى، النهضة ١٩٦٢، تصدير ١٩٤٢. فلسفة الجمال والفن عند هيجل، المؤسسة، بيروت، الشرق، بيروت، الفارس، عمان ١٩٩٦، تصدير عام باريس ١٩٩٣. المنطق الصورى والرياضى، النهضة ط ٢، ١٩٦٢ تمهيد ١٩٤٣. النقد للتاريخى، النهضة ١٩٦٣، تصدير عام، القاهرة، صيف ١٩٦٢. برشت: الأم الشجاعة وأولادها. الانسان الطيب فى مسئولان، النهضة ١٩٦٥، تصدير ١٩٦٢. ثربانتيس، دون كيشوته، النهضة ١٩٦٥ تصدير عام، مدريد، برن ١٩٥٥ - ١٩٥٦. هموم الشباب، المطبوعات ١٩٧٧ ط ٣، تنبيه ١٩٤٦. الزمان الوجودى، النهضة ١٩٤٥، تصدير ١٩٤٣. أرسطوطاليس: فى النفس، الآراء الطبيعية لفلوطرخس. الحاس والمحسوس لابن رشد، النهضة ١٩٥٤، دمشق. باريس. شتاء ١٩٤٩، بيروت، القاهرة، صيف ١٩٥٣. أفلاطون فى الإسلام طهران ١٩٧٤، بيروت، باريس، طهران ١٩٧٣. الأفلاطونية المحدثة عند العرب، النهضة ١٩٥٧ ليدن، =

فالفيلسوف يكتب للخلود وليس للزمان وقد تكون عاما واحداً^(١).

وقد حصر الفيلسوف الشامل - نفسه - مؤلفاته في موسوعة الفلسفة في المادة التي كتبها عن نفسه، لعله يكشف عن تطور فكري أو مسار روحي أو إنعطافات أو تشعبات في مشروع فلسفي متعدد الجبهات. أغفل منها الترجمات في سلسلة "الروائع المائة" مع أنها جزء من الأعمال، أو لأنه لا يعتبر الترجمة عملاً علمياً يضاف إليه، والمبتكرات لأنه رأى نفسه مؤرخاً للفلسفة أولاً وفيلسوفاً ثانياً. كما يغفل هو - نفسه - بعض أعماله ربما سهواً مثل، "السماء والعالم والآثار العلوية" لأرسطوطاليس، و"تلخيص البرهان" لابن رشد و"تلخيص القياس"، وقد يتكرر عمل

منشن، باريس، دمشق، صيف ١٩٥٣ - ١٩٥٤. رسائل فلسفية (الكندي، الفارابي، ابن باجة، ابن عربي) بنى غازي ط ٣، ١٩٧٣ والتصدير باريس، صيف ١٩٦٨. رسائل ابن سبعين، المؤسسة، القاهرة ١٩٦٥، تصدير عام، برن بسويسرا ١٩٦٥. مختار الحكم ومحاسن الكلم للمبشرين فاتك، المؤسسة، النهضة ١٩٥٨ تصدير عام، ليون، لندن، القاهرة، مدريد، صيف ١٩٥٥. البرهان لابن سينا، النهضة، القاهرة ١٩٥٤ تصدير عام، باريس، لندن، القاهرة ١٩٥٢. الحكمة الخالدة لمسكويه، النهضة ١٩٥٢، تصدير عام، باريس، لندن، القاهرة، صيف ١٩٥٠ وبيع ١٩٥٢. تلخيص البرهان لابن رشد، الكويت، للمطبوعات ١٩٨٤ تصدير عام، باريس، بيع، صيف ١٩٨٣. تلخيص الخطابة لابن رشد، النهضة ١٩٦٠ تصدير عام، لندن (هولندا)، مدريد (أسبانيا)، صيف ١٩٥٩. الخوارج والشيعة لفلهاوزن، النهضة ١٩٥٨ تصدير، برن، خريف ١٩٥٦. موسوعة الفلسفة، المؤسسة، بيروت ١٩٨٤ (جزآن) تصدير عام، باريس، روما ١٩٧٩ - ١٩٨١. بيع الفكر اليوناني، النهضة ١٩٤٦، تصدير عام ١٩٤٢. أفلاطون، النهضة ١٩٥٤، تصدير عام ١٩٥٢. (١) منطق أرسطو، النهضة ١٩٤٨/١٩٤٩/١٩٥٢ التصدير العام، باريس، أغسطس ١٩٤٧. الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، النهضة، القاهرة ١٩٥٤ التصدير العام، باريس ولندن ومنشن وفيينا ١٩٥٣. التعليقات، لابن سينا، الهيئة ١٩٧٣ والتصدير بينغازي سبتمبر ١٩٧٢. صوان الحكمة وثلاث رسائل لأبي سليمان المنطقي السجستاني، طهران ١٩٧٤ والتصدير نفس العام ١٩٧٣/١٩٧٤ (مما يدل على سرعة الإنجاز في إيران). أبو حيان التوحيدي: الإشارات الإلهية، مطبعة جامعة فؤاد الأول، القاهرة ١٩٥٠، تصدير عام، دمشق، أبريل ١٩٤٩. الإنسان الكامل في الإسلام، النهضة، القاهرة ١٩٥٠، تصدير، بيروت ١٩٤٩. مذاهب الإسلاميين (جزءان)، العلم للملايين، بيروت ج ١، ١٩٧١ تصدير باريس ١٩٧٠ ج ٢/١٩٧٣. تصدير، روما وباريس ١٩٧٢. تاريخ التصوف الإسلامي، المطبوعات، الكويت ١٩٧٥ التصدير العام، طهران ١٩٧٤. مؤلفات الغزالي، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، القاهرة ١٩٦١ تصدير عام، القاهرة، صيف ١٩٦٠. إمانويل كانط، للمطبوعات، الكويت ج ١، ١٩٧٧ تصدير، باريس، صيف ١٩٧٦. المدخل إلى الفلسفة، المطبوعات، الكويت ١٩٧٥ تنبيه، باريس ١٩٧٤ ط ٢ تصدير ١٩٧٨. الأخلاق النظرية، المطبوعات، الكويت ١٩٧٥ تنبيه باريس، صيف ١٩٧٤ ط ٢. فضائح الباطنية للغزالي، القومية ١٩٦٤. تصدير، عام ١٩٦٤ روح الحضارة العربية لهانز هنتريش شيدر، العلم للملايين، بيروت ١٩٤٩، تصدير، أبريل، بيروت ١٩٤٩، شخصيات قلقة في الإسلام، النهضة، القاهرة ١٩٤٧، تصدير، نوفمبر ١٩٤٦. تلخيص القياس لابن رشد، الكويت ١٩٨٨، ط ١ تصدير عام، باريس، ربيع، صيف ١٩٨٣.

واحد مرتين، طبقاً للطبعة، مثل كتاب "الخطابة" لأرسطو^(١). وتختلف السنوات فيما

- (١) ١- نيتشه ١٩٣٩
٢- التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ١٩٤٠
٣- إشبينجر ١٩٤١
٤- شوينهور ١٩٤٢
٥- أفلاطون ١٩٤٢
٦- أرسطو ١٩٤٣
٧- ربيع الفكر اليوناني ١٩٤٣
٨- خريف الفكر اليوناني ١٩٤٣
٩- الزمان الوجودي ١٩٤٥
١٠- من تاريخ الإلحاد في الإسلام ١٩٤٥
١١- المثل العقلية الأفلاطونية ١٩٤٧
١٢- أرسطو عند العرب ١٩٤٧
١٣- الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ١٩٤٧
١٤- شخصيات قلقة في الإسلام ١٩٤٧
١٥- منطق أرسطو، ج ١، ١٩٤٨
١٦- رابعة العدوية ١٩٤٨
١٧- شطحات الصوفية ١٩٤٩
١٨- منطق أرسطو، ج ٢، ١٩٤٩
١٩- روح الحضارة العربية، بيروت ١٩٤٩
٢٠- الإشارات الإلهية ١٩٥٠
٢١- الإنسان الكامل في الإسلام ١٩٥٠
٢٢- منطق أرسطو ج ٣، ١٩٥٢
٢٣- الحكمة الخالدة ١٩٥٢
٢٤- فن الشعر لأرسطو ١٩٥٣
٢٥- البرهان (من الشفاء) لابن سينا ١٩٥٤
٢٦- عيون الحكمة لابن سينا ١٩٥٤
٢٧- في النفس لأرسطو ١٩٥٤
٢٨- الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام ١٩٥٥
٢٩- أفلاطون عند العرب ١٩٥٥
٣٠- الأفلاطونية المحدثه عند العرب ١٩٥٧
٣١- مختار الحكم ومحاسن الكلم ١٩٥٨
٣٢- الخوارج والشيعة، لفهاوزن ١٩٥٩
٣٣- الخطابة لأرسطوطاليس ١٩٥٩
٣٤- تلخيص الخطابة لابن رشد ١٩٦٠
٣٥- مخطوطات أرسطو في العربية ١٩٦٠
٣٦- دراسات في الفلسفة الوجودية ١٩٦١
٣٧- الغزالي ١٩٦١
٣٨- المنطق الصوري والرياضي ١٩٦٢
٣٩- فلسفة العصور الوسطى ١٩٦٢
٤٠- مؤلفات ابن خلدون ١٩٦٢
٤١- النقد التاريخي ١٩٦٣
٤٢- مناهج البحث العلمي ١٩٦٣
٤٣- فضائح الباطنية ١٩٦٤
٤٤- مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا ١٩٦٤
٤٥- الطبيعة لأرسطو، ج ١، ١٩٦٥
- إذا لم يحدد مكان الطبعة فهو القاهرة.
- ٤٦- دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، بيروت ١٩٦٥
٤٧- رسائل ابن سبين ١٩٦٥
٤٨- الوجود والعدم ١٩٦٥
٤٩- المثالية الألمانية، "شلتنج" ١٩٦٥
٥٠- فن الشعر لابن سينا
٥١- الطبيعة، لأرسطو، ج ٢، ١٩٦٦
٥٢- مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة، في فرنسا، ج ٢، ١٩٦٧
٥٣- ابن عربي، لأمين لاثيوس ١٩٦٧
٥٤- المدرسة القورينائية، بنغازي ١٩٦٩
٥٥- الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي، بنغازي ١٩٦٩
٥٦- الأخلاق عند كانط، الكويت ١٩٦٩
٥٧- فلسفة القانون والسياسة عند كانط ١٩٧٠
٥٨- مذاهب الإسلاميين، ج ١، بيروت ١٩٧١
٥٩- شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية، بيروت، ١٩٧١
٦٠- فلسفة الدين والتربية عند كانط، الكويت ١٩٧١
٦١- كرينيادس القورينائي، بنغازي ١٩٧٢
٦٢- سوتسيوس القورينائي، بنغازي ١٩٧٢
٦٣- التعليقات لابن سينا ١٩٧٢
٦٤- رسائل الكندي والفارابي وابن باجة وابن عربي، بنغازي ١٩٧٣
٦٥- مذاهب الإسلاميين، ج ٢، بيروت ١٩٧٣
٦٦- أفلاطون في الإسلام، طهران ١٩٧٤
٦٧- صوان الحكمة للسجستاني ١٩٧٤
٦٨- مدخل جديد إلى الفلسفة ١٩٧٥
٦٩- الأخلاق النظرية، الكويت ١٩٧٥
٧٠- تاريخ التصوف الإسلامي، الكويت ١٩٧٥
٧١- إيمانويل كانط، الكويت ١٩٧٦
٧٢- الأخلاق عند كانط ١٩٧٧
٧٣- طبائع الحيوان لأرسطو، الكويت ١٩٧٧
٧٤- أجزاء الحيوان لأرسطو، الكويت ١٩٧٧
٧٥- الأخلاق إلى نيقوماخوس ١٩٧٧
٧٦- فلسفة القانون والسياسة عند كانط، الكويت ١٩٧٩
٧٧- فلسفة الدين والتربية عند كانط ١٩٨٠
٧٨- حياة هيجل، بيروت ١٩٨٠
٧٩- الخطابة لأرسطو، بغداد ١٩٨٠
٨٠- فلسفة الحضارة لاشفيتسر، بيروت ١٩٨٠
٨١- تاريخ العالم لأورسيوس ١٩٨١
٨٢- دراسات ونصوص محققة في تاريخ العلوم عند العرب ١٩٨١
٨٣- موسوعة الفلسفة، بيروت ١٩٨٤
٨٤- فلسفة السياسة عند هيجل ١٩٨٦
٨٥- فلسفة الجمال والفن عند هيجل ١٩٨٦
٨٦- موسوعة المستشرقين، بيروت ١٩٨٤

بينها من حيث غزارة الإنتاج^(١) . ومعظم السنوات بعد ذلك حصاها كتابان، وأقل القليل كتاب واحد كل عام، ويندر أن توجد سنوات قاحلة^(٢) . وكلها تقريبية.

وتتراوح الجبهة الأولى بين التأليف والتحقيق والترجمة والإعداد، والتصنيف من حيث الأهمية وليس من حيث العدد، أى من حيث الكيف وليس من حيث الكم^(٣) .

وهذه الأنواع ليست منفصلة عن بعضها البعض، فقد يحتوى التأليف على نصوص محققة وبعض الترجمات، وقد يحتوى التحقيق على دراسة مفصلة للنص المحقق. وقد تضم الترجمة مقدمة وشروحا على النص المترجم. والفصل هو الكم. فلو كانت الدراسة أكثر من النص المحقق أو المترجم تكون أقرب إلى التأليف. ولو كان التحقيق أو الترجمة أكثر من المقدمة والشرح يكون أقرب إلى التحقيق

(١) فأكثر السنوات إنتاجاً ١٩٦٥ (خمس كتب)، ثم ١٩٤٧/١٩٧٧/١٩٨٠ (أربعة كتب)، ثم ١٩٤٣/١٩٤٩/١٩٥٤/١٩٦٢/١٩٦٥/١٩٦٩/١٩٧١/١٩٧٢/١٩٧٥ (ثلاثة كتب)

(٢) وهى ١٩٤٤/١٩٤٦/١٩٥١/١٩٥٦/١٩٧٨/١٩٨٣/١٩٨٥/١٩٨٨.

(٣) ١- التأليف : شهيدة العشق الإلهى، رابعة العدوية ٢- مذاهب الإسلاميين ج ١، المعتزلة والاشاعرة. ج ٢ الإسماعيلية والقرامطة والدروز، ٣- تاريخ للتصوف الإسلامى من البداية حتى نهاية القرن الثانى ٤- الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى.

٢- التحقيق : ١- شطحات الصوفية، ٢- رسائل فلسفية : (الكندى والفارابى وابن باجة وابن عربى) ٣- الشعر (من منطق الشفاء) ٤- عيون الحكمة لابن سينا، ٥- التعليقات لابن سينا ٦- البرهان لابن سينا (من منطق الشفاء) ٧- الحكمة الخالدة لمسكويه ٨- الإشارات الإلهية للتوحيدي ٩- رسائل ابن سبعين ١٠- صوان الحكمة وثلاث رسائل لأبى سليمان المنطقى السجستانى ١١- مختار الحكم ومحاسن الكلم للمبشر بن فائق ١٢- فضائح الباطنية للغزالي ١٢- دراسات ونصوص فى الفلسفة والعلوم عند العرب ١٤- تلخيص القياس لابن رشد. ١٥- تحقيق البرهان لابن رشد ١٦- تلخيص الخطابة لابن رشد.

التحقيق للترجمات العربية القديمة عن اليونانية للصحيحة أو المنتحلة: ١- منطق أرسطو (٣ أجزاء) ٢- الخطابة لأرسطو ٣- فى الشعر لأرسطو ٤- الطبيعة لأرسطو (جزءان) ٥- فى النفس لأرسطو. ٦- فى السماء والآثار العلوية ٧- أجزاء الحيوان ٨- طبائع الحيوان ٩- الحيوان ١٠- أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة. ١١- أفلوطين عند العرب ١٢- الأفلاطونية المحدثة عن العرب ١٣- المثل العقلية الأفلاطونية. ١٤- أفلاطون فى الإسلام ١٥- الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام ١٦- شروح على أرسطو مفقودة فى اليونانية ورسائل أخرى ١٧- تاريخ العالم لأوروسيوس (عن اللاتينية).

٣- الترجمة : ١- شخصيات قلقة فى الإسلام ٢- روح الحضارة العربية ٣- الخوارج والشيعة أحزاب المعارضة السياسية والدينية فى صدر الإسلام لقلهاوزن ٤- الإنسان الكامل فى الإسلام ٥- ابن عربى حياته ومذهبه لأثنى بلاسيوس ٦- التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية.

٤- الإعداد : ١- مؤلفات الغزالي ٢- مؤلفات ابن خلدون ٣- مخطوطات أرسطو فى العربية ٤- تحية إلى طه حسين فى عيد ميلاده السبعين ٥- موسوعة المستشرقين ٦- الموسوعة الفلسفية.=

أو الترجمة منه إلى التأليف. والتحقيق نوعان : تحقيق لنصوص إسلامية، وتحقيق للترجمات العربية للنصوص اليونانية الصحيحة أو المنحولة.

فواضح أن الفيلسوف الشامل في الجبهة الأولى محقق أكثر منه مؤلف، فهو محقق أولاً (٣٣)، ومترجم، ثانياً (٦)، ومعد ثلثاً (٦)، ومؤلف رابعاً (٤). ومجموع الأعمال (٤٩) عملاً في الجبهة الأولى، بالإضافة إلى خمسة أعمال بالفرنسية، فيكون المجموع (٥٤) عملاً، أي حوالى نصف الأعمال كلها.

وتشمل الجبهة الأولى عدة مؤلفات باللغة الفرنسية، مثل "مشكلة الموت" القاهرة ١٩٦٥، "انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم العربي" باريس ١٩٦٨، وتاريخ الفلسفة العربية (جزءان) باريس ١٩٧٢. وأخيراً صدر له كتابان "الدفاع عن القرآن ضد منتقديه"، باريس ١٩٨٩، "الدفاع عن حياة النبي محمد ضد مشوهيها". باريس ١٩٩٠، "موضوعات أعلام الفلسفة الإسلامية" باريس ١٩٧٩، "الإسلام كما يراه فولتير، هرذر، جيبون، هيغل" (الإعلان عنه)^(١).

ويلاحظ على الجبهة الأولى :

١- غلبة التحقيق (٣٣)، والترجمة (٦)، والإعداد (٦)، على التأليف (٤). مما يدل على غلبة النقل على الإبداع، والمعلومات على العلم، والمعارف على الاجتهاد.

٢- وضع الترجمات العربية القديمة عن اليونان والرومان وفارس مع الدراسات الإسلامية، وهي بين اليونانية والإسلامية. تربط بين الجبهتين الأولى والثانية.

٣- غياب الترجمات الهندية والتراث الهندي عن الاهتمامات بالرغم من توافره، بعكس حضور تراث فارس النسبي، خاصة وأن المحقق مولع بالاكشافات الجديدة متجاوزاً البيروني.

٤- الدراسات الإسلامية تدور حول الفلسفة والتصوف والكلام، ويغيب (علم أصول الفقه)، وهو موطن الإبداع في التراث القديم، ولم تخنقه روح اليونان، ويشرب نحو الحداثة بتحليل الوعي التاريخي واللغة والفعل.

1- Le probleme de la mort, Le Caire. 1962.

=

2- La transmission de la philosophie Grec au Monde Arabe. Paris, Vrin 1968.

3- Histoire de la philosophie Arabe, Paris, Vrin 1997.

4- Défence du Coran contre ses critiques. L'Unicité, Paris 1989.

5- Défence de la vie du Prophet Muhammed contre ses detracteurs Ed. Afkar, Paris, 1990.

6- Themes et Figures de la philosophie Islamique, Paris, 1979.

7- L'Islam vu par Voltaire, Herder. Gibbon. Hegel.

٥- بالرغم من حضور العلوم العقلية الخالصة في دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، فإنه تغيب العلوم النقلية كلها باستثناء كتابه بالفرنسية "الدفاع عن القرآن ضد منتقديه"، فهو في علوم القرآن و"الدفاع عن حياة النبي محمد ضد مشوهيها" وهو في علم السيرة فإن المحقق المدقق لم يتطرق لباقي لباقي العلوم النقلية مثل التفسير والحديث والفقه.

٦- غياب العلوم الإنسانية كاللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ، خاصة أن الفيلسوف الوجودي مولع بالأدب إبداعاً وترجمة، وبالتاريخ ترجمة. أما الجغرافيا فإنها قد تستلزم المكان، والمهاجر لا مكان له.

وتتراوح الجبهة الثانية عن التراث الغربي الذي يشمل الفلسفة والأدب والعلوم الفلسفية بين التأليف (٢٧)، والترجمة (٢٢) ومجموعهما (٤٩)، يعادل الجبهة الأولى من حيث الكم. وهي جبهة تضم الفكر اليوناني، أي مصادر الفكر الأوربي، وفلسفة العصور الوسطى، وكذلك دور العرب في تكوين الفكر الأوربي، وهو ربط بين الجهتين الأولى والثانية.

وتتم دراسة الفكر الأوربي إما عن طريق الموضوعات أو عن طريق الشخصيات. كما تتم دراسة الفكر عن طريق تاريخه منذ أصوله عند اليونان حتى تطوره في العصر الوسيط، واكتماله في العصور الحديثة.

وقد صنف هو هذه الدراسات تحت عناوين : دراسات في الفكر الأوربي (خلاصة الفكر الأوربي)، ترجمات الروائع المائة^(١).

(١) أ- الدراسات ١- الموت والعبرية. ٢- دراسات في الفلسفة الوجودية ٣- في الشعر الأوربي المعاصر. ومن تاريخ الفكر ٤- ربيع الفكر اليوناني ٥- أفلاطون ٦- أرسطو ٧- خريف الفكر اليوناني ٨- كرنيايدس ٩- سينيوس ١٠- فلسفة العصور الوسطى ١١- دور العرب في تكوين الفكر الأوربي. ومن الأعلام ١٢- نيتشه ١٣- إشبيلر ١٤- شوبنهاور ١٥- شلنج ١٦- هيجل - حياته ١٧- فلسفة القانون والسياسة عند هيجل ١٨- فلسفة الجمال والفن عند هيجل ١٩- إمانويل كانط ٢٠- الأخلاق عند كانط ٢١- فلسفة القانون والسياسة عند كانط ٢٢- فلسفة الدين والتربية عند كانط. ومن العلوم الإنسانية : ٢٣- مدخل جديد إلى الفلسفة ٢٤- الأخلاق النظرية ٢٥- المنطق الصوري والرياضي ٢٦- مناهج البحث العلمي ٢٧- الأدب الألماني في نصف قرن. كما أعلن عن قلوب الفلاسفة وعن برجسون.

ب - الترجمات : (الروائع المائة) : ١- أيشندروف : من حياة حائر باثر ٢- فوكيه : أندين ٣- جوته الديوان الشرقي للمؤلف الغربي ٤- بيرون : أسفار أنشليد هارولد ٥- جوته : الأنساب المختارة. ٦- جوته : فاوست ٧- برشت : دائرة الطباشير القوقازية ٨- برشت : الأم الشجاعة ٩- ثرنتس : دون كيكوته. ١٠- لوركا : مسرحيات ١١- نورنمات : علماء الطبيعة ١٢- هيلدرلين : هيبرون. ١٣- رايكه : صحائف مالتى برجه ١٤- برشت : الإنسان للطبيب في ستسوان ١٥- يونسكو : فتاة للزواج ١٦- رينيه ويغ : الفن والنور واللوحات. ومن العلوم الإنسانية : ١٧- لانتجوا وسينيوس : النقد التاريخي. كما أعلن عن ترجمة نيتشه : زرائشت. ١٨- الوجود والعدم. ١٩- مصادر وتيارات =

ويغلب على الترجمات الأدب، خاصة الشعر، وليس الفلسفة. ولكنه أدب فلسفى يجد فيه المؤلف نفسه، الجمع بين الشرق والغرب، مثل جوته فى "الديوان الشرقى للشاعر الغربى" وارتداد روحه لآفاق العالم كما وضع فى "هموم الشباب" مثل جوته فى "فاوست"، ومحاربة أو هام العصر مثل سربنتيس فى "نون كيوخوته". فاختيار الأعمال المترجمة فى ذاتها، دليل على شخصية المترجم، وتوحده مع أبطال الأعمال الأدبية. لذلك قد يكون اختيار الروائع المائة - التى لم يتم تحقيق إلا حوالى عشرين منها - تأليفاً غير مباشر، ذا دلالة خاصة، وهدف محدد. كلها من الأدب الرومانسى الذى يمجّد البطولة والفداء والفروسية وعظمة الإنسان، وكما عبرت عن ذلك فلسفة نيتشه فى إرادة القوة والإنسان الأعلى. وما زالت العادة متبعة عند كل الأقران والأجيال اللاحقة، ترجمة لديكارت أو كانط أو برجسون^(١). إذ تعبر الأنا عن ذاتها من خلال الآخر، حماية للأنا وتسترا بالآخر.

وقد يكون لولع الفيلسوف الشامل بالفلسفة الرومانسية والأدب الرومانسى، علاقة بانتمائه إلى "مصر الفتاة". وهى نظرة رومانسية لمصر الوطن وعلاقتها بالإسلام، وليس بالضرورة ممثلاً فى دولة الخلافة. وهى نفس الفترة التى ظهرت فيها جماعة أبولو للشعر. وقد يكون ولعه بالفلسفة الألمانية، بوجه خاص، هو التعاطف مع ألمانيا صديقة العرب فى صراعها ضد الاستعمار البريطانى. وهو ما كان سائداً فى صفوف الجيوش العربية، وثورة رشيد على الكيلانى فى العراق فى صف المحور ضد الحلفاء، وتعاطف عزيز المصرى والمجموعة الأولى من الضباط الأحرار مع ألمانيا، والاعتماد على الخبراء الألمان فى الصناعة العسكرية والمدنية فى تركيا ومصر حتى أوائل الثورة المصرية وقبل التحول إلى الخبراء السوفييت^(٢).

وما قام به الفيلسوف الشامل مع الغرب، تحقيقاً وترجمة وتأليفاً وعرضاً، كما قام به حنين بن اسحق مع اليونان. وما قام به مع ألمانيا مثل ما قام به آخرون مع فرنسا أو إسبانيا أو إيطاليا. كل حسب هواه وثقافته.

وبلاحظ على الجبهة الثانية :

=الفلسفة المعاصرة فى فرنسا ٢٠- حياة لثريودى نورمس ٢١- جوته : جيتس فون برانشنجن ٢٢- إشفيتسر : فلسفة الحضارة.

(١) وقد استعملنا نفس الطريقة فى ترجمتنا : لسنج : تربية الجنس البشرى، نماذج من الفلسفة المسيحية، اسبينوزا : رسالة فى اللاهوت والسياسة، جان بول سارتر : تعالى الأنا موجود، باعتبارها تأليفاً غير مباشر.

(٢) قد يصدر مع هذه الذكرى الثمانين مجموع مقالاته فى جريدة مصر الفتاة، وهو مازال فى العشرينيات، وهى حوالى خمسة وعشرين مقالاً جمعها للزميل د. أحمد عبد الحليم عطية ويتردد فى نشرها.

١- الإعجاب الشديد بالغرب عامة، وبألمانيا خاصة واعتباره مركز العالم، وبؤرة إبداعه. تجاوز اليونان، واكتشف عالم الذاتية، في حين لم يأخذ العرب من اليونان إلا الشكل وبقوا فيه. فماتت الروح، باستثناء صرخات الصوفية. فهو يعطى الآخر أكثر مما يستحق، ويعطى الأنا أقل مما تستحق. وما يريده الفيلسوف الشامل لمصر المثالية الألمانية من الغرب والتصوف الإسلامي من الشرق، الغرب المثالي والشرق الصوفي، وليس الغرب العالم والشرق الفنان كما طالب - بعد ذلك - زكي نجيب محمود. والحقيقة أن المماثلة مستحيلة، فكل حضارة خصوصيتها ومسارها ونمط تطورها، ولا يوجد مقياس ومقيس، ولا معيار ومعار.

٢- لم تستطع الدراسات الإسلامية - وهي في نفس الحجم كالدراسات الغربية - أن تقلل من المركزية الأوروبية لديه أو إيجاد التفاعل الضروري بين الجبهتين. بل إعتبر الغرب هو الأصل والعرب الفرع، اليونان هم المركز والعرب هم المحيط، بالرغم من إنتساب الفيلسوف الشامل إلى مصر الفتاة في شبابه، أي أولوية الأنا على الآخر، والواقع على الفكر، والوطن على العلم. بل إن الدراسات الإسلامية إستشرافية، أي من وضع الغرب أكثر مما هي من وضع العرب. بل إن التفاعل الوحيد بين الجبهتين "الإنسانية والوجودية في الفكر العربي"، جعل الآخر هو المقياس، والأنا المقيس، الآخر هو الأصل، والأنا هو الفرع، تركيزاً لثنائية المركز والأطراف.

٣- ابتسار الغرب في إحدى لحظاته وأماكنه مما أدى إلى:

أ- إغفال بداية الفلسفة الحديثة خاصة عند مؤسسيها، وهو ديكارت، وإغفال المدرسة الديكارتية كلها، مالبرانش، وإسبينوزا، وليبنيز ربما لتصدي عثمان أمين ونجيب بلدي لها. والفيلسوف الأوحى يريد أن يفتح عصوراً جديدة في الفلسفة، لا يشاركه فيها أحد.

ب - إغفال بسكال وهو من مؤسسي العقلانية الإيمانية والاتجاه العلمي في القرن السابع عشر، وقبل حلول الرومانسية السعيد، بالرغم من إهتمام الفيلسوف الملحد أولاً، والعقل وثنائياً بموضوع العقل والإيمان، وبالرغم من إهتمامه بتاريخ العلوم عند العرب كما وضح في "دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب".

ج- إقتصاره على العقلانية الألمانية وفلسفة التنوير في القرن الثامن عشر في ألمانيا في رباعيته عن كانط وثلاثيته عن هيجل.

د- إغفال عصر النهضة في القرن السادس عشر وهو البداية السلبية للعصر الحديث عن طريق نقد الفلسفة المدرسية.

هـ - إغفال عصر الإصلاح الديني في القرن الخامس عشر خاصة مارتن لوتر، وقد كانت البروتستانتية أحد مصادر فلسفة التنوير في حرية الفكر، والمسئولية الفردية، والثورة على الكنيسة في القرن الثامن عشر في ألمانيا، وأحد مصادر الرومانسية بتغليبها الباطن والحياة الروحية على المظاهر الشعائرية والمؤسسية، خاصة وقد صودر كتاب كانط "الدين في حدود العقل وحده"، وأن كيركجارد مؤسس الوجودية الفعلية في العصور الحديثة، والذي خصص له الفيلسوف الشامل جزءاً من "دراسات في الفلسفة الوجودية"، يعتبر نفسه "لوثر الثاني".

و - إغفال الفلسفة البريطانية والأمريكية والروسية والإيطالية، نظراً لإعجابه المبكر بالمثالية الألمانية. ولكنها مدارس كانت في تفاعل إيجابي أو سلبي مع الفلسفة الألمانية مثل "إمرسون" و"رويس" في أمريكا، وماك تاجرت في إنجلترا، وروزميني وكورتشه في إيطاليا.

ز - إغفال كل فكر آخر يكون بعداً لمصر، مثل الفكر الشرقي القديم في الصين والهند، وما بين النهرين في بابل وآشور، والجزيرة العربية شمالاً وجنوباً، وكنعان، وفي مصر القديمة، وكأن الشرق قد انضوى تحت الغرب وضاع لحسابه.

وكما غاب شرق مصر في آسيا، غاب أيضاً جنوبها في أفريقيا، والحضارة المصرية القديمة في أحد جوانبها حضارة أفريقية، عاصمتها القديمة "منف" في صعيد مصر، والنوبة وبلاد بنط تربط بين الجزء في الشمال والكل في الجنوب. وبطبيعة الحال غابت أمريكا اللاتينية التي كانت في الستينيات جزءاً من وجداننا الفكري والسياسي. وقد حضر "جيفارا" إلى مصر في الستينيات بعد انتصار الثورة الكوبية. وألهب خيال الفنانين والشعراء والسياسيين والمفكرين.

أما الجبهة الثالثة، وهي الواقع المباشر، فهي التي يغلب عليها الإبداع، ويسمىها "مبتكرات"^(١). وهي أقرب إلى الألب منها إلى الفلسفة، باستثناء رسالته للدكتوراه "الزمان الوجودي" وقبلها رسالته للماجستير (بالفرنسية) عن "مشكلة الموت"، ومقال "هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟" إعترافاً منه بأن كل الدراسات الأدبية السابقة وترجماتها ليست مبتكرات بل نقلاً وعرضاً. فالمبتكرات تدور حول الإبداع الأدبي، الشعر والقصة واليوميات والدراسات الفلسفية. ولكنها لم تستمر طويلاً في المرحلتين المتوسطة والأخيرة من حياته. فلا الشعر استمر، ولا القصة استمرت، بالرغم من إعلانه عن ثلاثة منها مؤخراً وهو بالكويت، ولا اليوميات

(١) المبتكرات : ١- الزمان الوجودي ٢- هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟ ٣- هموم الشباب ٤- مرآة نفسى (شعر) ٥- الحور والنور ٦- نشيد الغريب (شعر). كما أعلن عن ثلاث قصص ٧- التسلسل ٨- لن أختار ٩- جابر بن حيان.

استمرت. وما أكثر ما مر به من حوادث شخصية، بصرف النظر عن حوادث الوطن، هزائمه وانتصاراته، قوميته واشتراكيته ثم انقلابه عليها إلى قطريته وانفتاحه. فلا توجد ملاحظات على الجبهة الثالثة إلا قصرها، وصغرها، وتجمدها، بالرغم من بدايتها الخصبة في الزمان الوجودي. ولا يفسر بنية العمل إلا مسار الحياة.

لذلك كان الربط بين هذه الجبهات الثلاث قليلاً باستثناء "الإنسانية والوجودية في الفكر العربي" وهي أربع محاضرات عامة ألقاها في بيروت عام ١٩٤٧، وليست مؤلفاً له بنية ومنهج وهدف. تضخمت الجبهتان الأولى والثانية على حساب الجبهة الثالثة، فتحول المثلث الحضاري من متساوي الأضلاع إلى متساوي الساقين. ويبلغ طول كل ساق قاعدته خمس مرات على الأقل. ولما كانت الجبهة الثالثة هي الأتون الذي تنصهر فيه الجبهتان الأوليان، فإذا ما تحجرت في مرحلة معينة، هي مرحلة الشباب، وغابت بعد ذلك في المراحل الوسطى والأخيرة، تحول المشروع كله إلى جبهتين: الأولى تحقيق وترجمة، والثانية تاريخ فلسفة وعرض مذاهب، دون تفاعل ثلاثي بين الجبهات الثلاث. لقد توحد مع مصر في البداية وأسقطها من الحساب في النهاية. فتوقف المشروع عن الحركة والتغيير بناء على تغير مصر وحركتها على مدى نصف قرن^(١).

ويلاحظ على الجبهة الثالثة - وهي علاقة الفكر بالواقع، والعلم بالوطن - ما يلي:

١- كان الفيلسوف الشامل أحد أقطاب الحياة الفكرية السياسية في مصر قبل الثورة المصرية. وأصبح رئيس قسم الفلسفة بجامعة عين شمس لأكثر من عشرين عاماً، عمر الثورة المصرية في الجمهورية الأولى. ثم غادر إلى الكويت في أواخر السبعينيات، عام الهزيمة وظل بها على مدى عشرين عاماً، يكتب ويؤلف ويحقق ويترجم، ولكنه لا يمارس المواطنة، ولا يتحقق بدور العالم والمواطن، كما كان في مصر قبل الثورة وبعدها. ومكث بجامعة الكويت أربعة أضعاف الوقت المسموح به في نظام الجامعات المصرية، مما انتهى إلى فصله بعدها، لتحول الوسيلة إلى غاية. انفصل العلم عن الوطن، وأصبح العلم بديلاً عن الوطن، في عصر كانت صورة الخليج فيه أنه مصدر الثروة. فهل هي خصومة مع الوطن منذ ٢٣ يوليو، مع أنها كانت - في أحد جوانبها -

(١) لقد قمنا بثلاث شهادات على العصر طبقاً لتقلباته وأحزانه، الأولى "قضايا معاصرة" جزءان في عمر الثورة وبعد هزيمة ١٩٦٧ وصدر ١٩٧٦ / ١٩٧٧ أثناء للجمهورية الأولى. والثانية "الدين والثورة في مصر" (ثمانية أجزاء) في عصر الثورة المضادة أثناء للجمهورية الثانية وصدرت عام ١٩٨٩. والثالثة "مفهوم الفكر والوطن" (جزءان) في عصر للجمهورية الثالثة ١٩٨١، حتى الآن، وصدرت ١٩٨٨.

تحقيقاً لمبادئ مصر الفتاة، وكان عبد الناصر في علاقة معها، وأفرج عن أحمد حسين زعيمها؟ هل هي خصومة مع قوانين الإصلاح الزراعي التي طبقت على أسرته، بالرغم من أن ما بقي منها كان يكفي لحيوة العيش، وبالرغم من أن أخاه كان من الضباط الأحرار المرموقين والصحفيين النابهيين؟^(١).

٢- وقد ظل بجامعة الكويت متجاوزاً أيضاً ضعفى المدة المقررة، تقديراً لشخصه وعلمه ومركزه حتى الحد الأقصى لهذا التقدير. غادر بعد ذلك إلى باريس مقيماً فيها بجوار المكتبة الوطنية، مدافعاً عن الإسلام ضد منتقديه، وعن القرآن ضد ناقديه، ومؤلفاً في تاريخ الفلسفة الغربية. وفي الوقت الذي تتحول فيه المكتبة الوطنية في باريس من نظام الفهرسة القديم إلى النظام الآلي الجديد، مع تغيير المكان والمبنى، ونهاية عصر الذكريات الأولى، تآزم الفيلسوف الشامل. فالتغير في عادات البشر في البحث العلمي، أصعب بكثير من تغيير أدواته وآلياته.

٣- وبعد أن غادر الرمز إلى الخليج تابع المرموز. وبعد أن استقر المثل في بلاد الثروة إفتى أثره الممثل. وبدأت أكبر تصفية لقسم الفلسفة في جامعة عين شمس، بالإعارة أولاً، وبلاستقالة ثانياً، وبالفصل ثالثاً. وتم نقل جزء من الوطن، فالعلم لا وطن له، وكل بلاد العرب أوطان. هدم في مكان وبناء في مكان آخر، نزع للخضرة من الوادي، وزرعها في الصحراء. فلا الوادي نماء، ولا الصحراء أخضبت. وإلى الآن لم تقم لقسم الفلسفة بجامعة عين شمس قائمة لاستمرار النموذج، نموذج هجرة العقول، لجيل لاحق، وإنشاء جيل جديد بلا أساتذته^(٢).

٤- وكان يمكن اللحاق بما فات وقضاء ما تبقى من عمر بالعودة إلى الوطن. ورحب الوطن، فالوطن رحب الصدر، حتى وإن ضاق العلماء به. ولكن من تعود على الغياب عن الوطن والقسوة عليه لا يحن إلا إلى الغربية عنه. ويضمّر الوطن في القلب. ويعيش على تسقط الأخبار عن بعد. ويشرع للغربة

(١) وكان نجيب محفوظ أيضاً محبطاً من ثورة يوليو، وظل وفدياً طول عمره المديد، ولم يتوقف عن الإبداع، ولم يغادر الوطن. وكذلك الحال مع محمد حسنين هيكل الذي مازال يؤلف مؤرخاً للثورة بالرغم من إحباطاته المتعددة من تعرجات مسارها.

(٢) بدأت هجرة الأساتذة من جامعة عين شمس إلى الكويت، من مصر إلى الخليج إبتداءً من المثل الأول عبد الرحمن بدوي إلى الثاني فؤاد زكريا إلى جيل بأكمله. منهم المرحوم عزمي إسلام، إمام عبد الفتاح إمام، محمود رجب، وقد عاد إلى القاهرة ثم إلى الكويت ثم إلى القاهرة، حسن عبد الحميد (وقد عاد أثناء حرب الخليج)، وأخيراً عزت قرني. وتم استكراج عبد الغفار مكاوي من القاهرة في أكبر عملية نزيه للعقل الفلسفي في مصر.

عن طريق نقد ما آلت إليه الأوضاع، وما انتهى إليه مستوى الجامعات. يعيب النتيجة وهو السبب، ويتساءل عن المعلول وهو العلة.

٥- ولم يبخل الوطن في التقدير. وأراد أن يعبر عن كل مظاهر الاحترام والتقدير للعالم الجليل من الجامعات المصرية والأجنبية فيه، بتقديم جوائز الدولة أو الشهادات الفخرية، فاتحاً ذراعيه للطيور المهاجرة. فالوطن لا يلفظ أبناءه حتى لو لفظه الأبناء. وما زالت رحمة الله واسعة تأبى اليأس والقنوط. وإن هذه التحية في عيد الميلاد الثمانين لأحد مظاهر الوفاء والتكريم.

٦- وبالفعل ابن الثمانين في القسوة على الوطن، وعلى الزملاء وعلى التلاميذ، وعاب جحود الأبناء لفضل الآباء، بالرغم من حرص الأبناء على صلة الرحم في السر والعلن. وكثيراً ما يعبر عن حزنه لعدم الوفاء والتقدير له، من أجل إضفاء الشرعية على البعد عن الوطن، والعزلة عن جماعة الفلسفة في مصر، والعمل الجماعي، وإعادة النماء إلى الوادي الخصيب، بعد أن اقتطفت منه الثمار، وإن بقيت الجنور.

٧- وتهامس الناس : إستعلاء وغرور يقارب النرجسية، وكراهية للآخرين واحتقار للزملاء، مما يتنافى مع تواضع العلماء والعمل الوطني المشترك. ومع ذلك فالحبل لا ينقطع بين الوطن وعلمائه، بين الأم وأبنائها، بين الله والعباد ﴿قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله، إن الله يغفر الذنوب جميعاً، إنه هو الغفور الرحيم﴾.

رابعاً : المشروع الفلسفي العلمي

استمر التأليف على وتيرة واحدة قبل الثورة وبعدها، ومع الثورة (١٩٥٢ - ١٩٧٠) والثورة المضادة (١٩٧٠ - حتى الآن)، قبل الهزيمة في ١٩٦٧ وبعد أكتوبر ١٩٧٣، في مصر الليبرالية قبل ١٩٥٢، وفي مصر القومية الاشتراكية بعد ١٩٥٢، وفي مصر الرأسمالية ١٩٧١. في مصر الوطنية قبل ١٩٥٢، وفي مصر المستقلة بعد ١٩٥٢، وفي مصر التابعة ١٩٧١، وفي مصر أثناء عصر الاستقطاب قبل ١٩٩١، وفي مصر أثناء الرعب النووي وأثناء الحرب الباردة، في النظام العالمي القديم والنظام العالمي الجديد، في مصر المحتلة ومصر المستقلة. ولم يحدث أي تغير في المشروع الفلسفي العلمي. بل استمر على وتيرة واحدة بين التأليف والتحقيق والترجمة والإعداد، في التراثين الإسلامي والغربي. وربما قل الابتكار بعودة الروح إلى باطنها مع مزيد من العزلة، وتحت أثر البعد عن الوطن، والإحجام عن التعاطف الوجداني وحب الآخرين وعشق الحياة.

كان الهدف من النشر العلمي للترجمات العربية القديمة للتراث اليوناني والروماني والفارسي هدفاً علمياً خالصاً كما هو الحال عند المستشرقين وكما يتجلى في معظم المقدمات والتصديرات والاستهلاكات لها، عن طريق الحديث عن المؤلف ومكانة النص في مجموع أعماله، والحديث عن المترجم وأسلوبه ومدرسته، والترجمات المختلفة للنص، والمقارنة بينها وتواريخها، وتقطيع النص إلى فقرات، ووضع عناوين رئيسية وفرعية لها بين معقوفتين، أسوة بالترجمات الأوربية الحديثة وبالاتماد عليها، ووصف المخطوط، وسبب إختيار المخطوط الأم، ومقارنته بباقي المخطوطات وأماكنها وتواريخها، وأثر النص على العالم العربي ومساهمته في الحياة العقلية فيها، حتى أصبح جزءاً منها، كما هو الحال في منطق أرسطو، حتى لقبه العرب بصاحب المنطق، وملء الهوامش بالاختلافات بين المخطوطات في النصوص أو القراءات، وهو ما يسمى بالجهاز النقدي. وتضاف - في النهاية - فهارس لأسماء الأعلام والأماكن والمصطلحات الرئيسية اليونانية واللاتينية والفرنسية والألمانية وما يقابلها بالعربية.

كان الهدف من تحقيق أرسطوطاليس : "في السماء والآثار العلوية"^(١) علمياً محضاً. فالتصدير إستشراقي خالص مرقم بحروف هجائية، مثل معظم التصديرات، وكأنه خارج الموضوع الرئيسي. يعرض للموضوع، ويحلل نص أرسطو، ويرصد ما ورد عن هذه الترجمة في المصادر العربية القديمة، ويحدد النوع الأدبي، ترجمة أو تلخيصاً، ويصف المخطوط وشروحه المتأخرة، وترجماته إلى اللاتينية والعبرية. ويضيف جهازاً نقدياً وافياً عن اختلافات المخطوطات مع وضع عناوين للفقرات بين معقوفتين. وتغيب أي رؤية عن المنطق الحضاري عندما تلتقي حضارة بأخرى باستثناء التصور الاستشراقي للمركز والأطراف، اليونان هم الأصل والعرب هم الفرع، قديماً وحديثاً، من اليونان إلى الغرب، وهو ما تفعله أيضاً الليبرالية المصرية كما مثلها أحمد لطفى السيد بتأصيله لليبرالية المصرية في كتاب السياسة لأرسطو.

والهدف أيضاً من تحقيق أرسطوطاليس : "في النفس والآراء الطبيعية" المنسوبة إلى فلطرخس "والحاس والمحسوس" لابن رشد ، و"النبات" المنسوب إلى أرسطوطاليس علمي خالص^(٢). ويكتفي التصدير العام بعرض "نظرية العقل الفعال" عند اليونان والمسلمين واللاتين كما فعل جيلسون من قبل، مع أن الموقفين الحضاريين مختلفان. إذ اننا نتمثل اليونان ونعيد بناء فكرهم، واللاتين يعيدون بناء اليونان من خلالنا. وكان المسلمون قد نقلوا التراث اليوناني عبر المسيحيين، فكان

(١) أرسطوطاليس : في السماء والآثار العلوية ١٩٦١ تصدير ص (ي ، ك).

(٢) أرسطوطاليس : في النفس، الآراء الطبيعية للمنسوبة إلى فلطرخس، الحاس والمحسوس لابن رشد، النبات المنسوب إلى أرسطو، وكالة المطبوعات، الكويت، دار للقلم بيروت ط ٢، ١٩٨٠ تصدير عام

نصف معد لإعادة البناء الإسلامي، أو عبر الشراح اليونان الذين عاشوا قبل الإسلام مثل الأسكندر الأفروديسي، وثامسطيوس، وسمبليقيوس، ويحيى النحوي. لم يصف المحقق العمليات الحضارية التي تحدث من خلال الترجمة الحرفية أولاً والمعنوية ثانياً. فليس من المعقول أن ورود عبارة لأرسطو هو السبب في الترجمة. بل السبب هو عملية التمثل والاحتواء من الحضارة الجديدة الناشئة للحضارة القديمة المتهاوية حفظاً لروحها وإكمالا له، وإعادة الاتزان لتصورها للعالم، جميعاً بين أفلاطون وأرسطو، أو نسبة جزء من تاسوعيات أفلوطين لأرسطو حتى يكتمل النموذج، وفتح عقل من أعلى هو "العقل الفعال" وليس من أننى لظهور البعد الروحي الجديد، بعد أن أسس الكندي الفلسفة العقلية الطبيعية، بناء على روح الوحي، واستناده إلى العقل والطبيعة. وقد صاغ إبن سينا مصطلحات جديدة مثل "العقل القمسي" كي يعبر عن الإبداع الجديد نتيجة لاجتماع الوافد والموروث. وتضاف فهارس الموضوعات والأعلام كما هو الحال في نشرات المستشرقين. بل يوضح في العنوان "راجعها على أصولها اليونانية وشرحها وحقها وقدم لها".

والهدف من تحقيق الترجمة العربية القديمة لكتاب "الخطابة" لأرسطو هدف علمي خالص دون إدراك دلالتها الحضارية. فإذا كانت الترجمة صغيرة الحجم كانت تلخيصاً. هدفها المعنى وليس اللفظ، ومقدمة للتأليف المستقل في الموضوع قبل الإبداع فيه والاستقلال عنه. ليست الغاية الحفاظ على النص اليوناني، بل إعادة كتابة الموضوع في نص عربي، إنتقالاً من اللفظ إلى المعنى، في فهم النص اليوناني، وإنتقالاً من المعنى إلى اللفظ تعبيراً عن النص العربي. وبالتالي تنتهي وظيفة الترجمات الحديثة عن اليونانية القديمة إلى العربية الحديثة، إلا من أجل مقارنة العمليات الحضارية القديمة، التمثل والاحتواء، مع العمليات الحضارية الجديدة، المطابقة اللفظية والمعنوية. ولا يجوز إعادة بناء النص العربي من الترجمة اللاتينية، لأن اللاتين تمثلوه واحتووه ولم يعد مطابقاً للنص اليوناني. كما أن العمليات الحضارية تختلف من حضارة إلى حضارة. فالترجمة تقوم على تصورات عامة للحياة والكون والوجود، سواء في النص المترجم أو النص المترجم إليه. ولا يجوز إكمال فقرة ضاعت لأن الموقف الحضاري مختلف بين المترجم القديم والمترجم الحديث. لم يكن المترجمون القدماء مجرد نقلة نص من لغة إلى لغة بل كانوا مؤلفين وفلاسفة، على عكس المترجمين المحدثين. وفي لا وعي المترجم الحديث، هناك إحساس بعظمة النص المترجم منه، ودونية النص المترجم إليه. ويستند النص إلى هوامش علمية، وتضاف - في النهاية - فهارس لأسماء الأعلام والمصطلحات اليونانية الرئيسية وترجماتها إلى العربية في مرحلة نشأة المصطلح الفلسفي^(١).

(١) أرسطوطاليس : الخطابة، للترجمة العربية القديمة، للنهضة العربية ١٩٥٩ - تصدير من (و - ل).

والهدف من تحقيق "أفلاطون في الإسلام" - أيضاً - هدف علمي خالص، مع تصدير قصير لا يتجاوز صفحتين، يعلن أن هذه النصوص قد تم نشرها من قبل في "الحكمة الخالدة" وفي "مختار الحكم ومحاسن الكلم"، والبعض الآخر نشره بعض الباحثين، مما احتاج إلى إعادة نشره من جديد لمزيد من التصحيحات، واعتماداً على مخطوطات جديدة وزيادة في التعليقات. وهو جزء من مشروع أفلاطون في العالم الإسلامي، الذي أُلّفه من قبل في "انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي" الذي صدر بالفرنسية (باريس ١٩٦٨). ويعد المحقق بدراسة أخرى عن دور أفلاطون في تكوين الفلسفة الإسلامية، ويضاف في النهاية فهرست للأعلام والكتب المذكورة في النص^(١).

وهو نفس هدف "الأفلاطونية المحدثة عند العرب" ويشمل لأبرقلس "الخير المحض" وفي "قدم العالم" وفي المسائل الطبيعية" و"معاد النفس" لهرمس و"الروايع" لأفلاطون. وهو تصوير للطبعة المصرية الأولى. وتترك الدلالة الحضارية للنصوص مثل التشكل الكاذب وعدم تفصيله، بالرغم من إدراكه له في روح الحضارة العربية، وفي تأليفه عن "إشبنجر"، وهي ظاهرة التعبير عن المعنى الموروث بلفظ الوافد. كما تغفل الدلالة الحضارية للتأليف الحضاري الجماعي تحت تأثير الملكية الفردية للأعمال، كما هو الحال في العصر الحديث، واتهام القنماء بالسرقة من بعضهم البعض. ولم يلاحظ الجو الديني للانتحال أي الإبداع الفلسفي الحضاري بعد نقل تراث الغير. ويغلب على الباقي المادة الاستشرافية الخالصة مثل فهارس الأشباه والنظائر بين الخير المحض وبين عناصر التأولوجيا لأبرقلس، بالإضافة إلى معجم عربي لاتيني للألفاظ الواردة في النص العربي لكتاب "الخير المحض"، ومعجم آخر للمصطلحات العربية واليونانية واللاتينية الواردة في حجج أبرقلس "في قدم العالم". وتكثر المراجع الألمانية، والمحقق يعلم أن أحداً لن يراجع عليه، وكما فعل المستشرقون، والحكم على الحضارة الإسلامية بالنقل، حتى المؤلف منها مثل رسائل الفارابي^(٢).

وتخلو بعض الأعمال - تحقيقات أو ترجمات أو مؤلفات - من تحديد الهدف منها، ووضعها في الإطار الكلي للمشروع الفلسفي العلمي أو النهضوي، وإن كان يمكن أن يستنبط من الروح العامة للكتاب والمشروع معاً، وذلك مثل تحقيق "تلخيص القياس" لابن رشد، أو قياساً على "تلخيص البرهان". ففي "تلخيص القياس" يكتفي المحقق بموضوعات استشرافية عامة في التصدير العام: التعريف

(١) أفلاطون في الإسلام، دار الأندلس، بيروت ١٩٨٢ ط٣.

(٢) "الأفلاطونية المحدثة عند العرب"، أبرقلس "الخير المحض"، "في قدم العالم"، "في المسائل الطبيعية"،

هرمس "معاد النفس"، أفلاطون "الروايع"، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٧، تصدير ص ١ - ٥٥ الطبعة الأولى، لجنة التأليف والترجمة والنشر.

بالموضوع، القياس، خصائصه وعيوبه، وإرجاع كل أشكال البرهنة إليه، وتسميته التحليلات الأولى، وترجماته إلى العربية وشروحه. وكذلك يخلو تحقيق "طبائع الحيوان"، ترجمة يوحنا البطريق، من تصدير في إطار المشروع الفلسفي العلمي. بل يبدأ برموز المخطوطات. ثم يتلوها تعاليم إستشراقى خالص، واعتذار عن عدم تيسير وضع الثبرات على الحروف اليونانية لعدم وجودها في المطبعة. ولا توجد ترجمة باللاتينية أو الفرنسية على الغلاف الأيسر للكتاب نظراً لأنه يصدر بالكويت. ويلحق به فهرس بأسماء الحيوان باللغات اليونانية والفرنسية واللاتينية والعربية. وهو فهرس مصور من طبعة أوربية. والأسماء العربية مكتوبة بخط اليد العربي لعدم وجود مطبعة عربية في الخارج أو إستحالة إضافته في الداخل. كذلك يخلو تحقيق "صوان الحكمة وثلاث رسائل"، لأبي سليمان المنطقي السجستاني من وضع التحقيق في إطار المشروع النهضوي العام. ويكتفى التصدير العام بالمقارنة بينه وبين أبيلار في العصر الوسيط الأوروبي، واختصار المساوى للنص مع ذكر أسماء الرسائل. وتوجد هوامش نقدية وفهارس أعلام وأسماء مؤلفات المحقق وخاتمة في شكر المؤسسة الثقافية الإيرانية^(١).

ويخلو تحقيق "الإشارات الإلهية" للتوحيدى من تحديد لهدف علمى أونهضوى خاص. بل يحتوى التصدير العام على معلومات إستشراقية خالصة: وصف المخطوط، ما نشر منه من قبل، مراحل حياة المؤلف، وأسلوب المناجاة والكتابة الذاتية، مع وضعه في إطار الأدب الوجودى في القرن الرابع الهجرى، ومقارنته مع كافكا، بالإضافة إلى فهرس تصويبات في النهاية^(٢). كما تخلو "أجزاء الحيوان" لأرسطوطاليس من تحديد للهدف العلمى أو الحضارى ويحتوى التصدير العام على مادة إستشراقية خالصة مثل موضوع الكتاب وعنوانه، وتاريخ تأليفه، وتحليل مضمونه، ومخطوطاته اليونانية، وشروحه العربية، ومخطوطاتها القديمة^(٣).

وقد ظهر تحقيق كتاب الشعر من منطق "الشفاء"، بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس. وفي التصدير العام الذى يهدف إلى الحديث عن التحقيق والمخطوط ينتقد المحقق ابن سينا حاكماً عليه بالنقل دون الإبداع، بسوء النقل دون أمانته. فقد

(١) ابن رشد : تلخيص القياس لأرسطو، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٨٨، ط١ تصدير عام ص٥-٢٤. طباع الحيوان، ترجمة يوحنا البطريق، وكالة المطبوعات الكويت ط١ ١٩٧٧. أبو سليمان المنطقي السجستاني: صوان الحكمة وثلاث رسائل، طهران ١٩٧٤. والرسائل هي ١- رسالة في المحرك الأول ٢- مقالة في الكمال الخاص بالنوع الإنسانى ٣- مقالة في أن الأجرام العلوية طبيعتها طبيعة خاصة وأنها ذات أنفس.

(٢) الإشارات الإلهية، مطبعة جامعة فؤاد الأول، القاهرة ١٩٥٠ تصدير عام ص أ- ك.

(٣) أرسطوطاليس : أجزاء الحيوان، يوحنا البطريق، وكالة المطبوعات ط١ الكويت ١٩٧٨ تصدير عام ص ٥- ٣٨.

أعلن ابن سينا في مقدمة "منطق المشرقيين" أنه سيصوغ منطقاً جديداً خاصاً بالمشرقيين ولكن الكتاب نفسه أتى تقليداً خالصاً مكرراً المنطق الصوري الأرسطي. فقد وعد ولم يف. كما يعيب عليه أنه لم يلاحظ التطهير ووحدة الموضوع والزمان والمكان، والموازنة بين الملحمة والمأساة أو بين المأساة والملهاة، لأن ذلك يتطلب العلم بالمسرح، وهو ما لم يتحقق لابن سينا ولا للمترجمين، لاهتمامهم بالفلسفة والطب والعلم. والحقيقة أن الموقف الحضاري مختلف بين الفلاسفة القدماء وبين فلاسفة الغرب الحديث. كان الهدف قديماً هو قراءة الواقد من خلال الموروث وليس معرفة الواقد على ما هو عليه كما يفعل الاستشراق تحت تأثير النزعة التاريخية والوصفية. ويصعب الأمر أكثر بتحديد خصائص عامة للشعر القومي على التقابل، الشعر اليوناني والشعر العربي، الإرادي في مقابل العاطفي، الموضوعي ضد الذاتي، الفعل في مقابل الانفعال، والعمل في مواجهة اللذة، مما يوحي بشئ من العنصرية^(١).

و"شطحات الصوفية" ليس له هدف علمي خاص. وكان من المزمع إصداره في عدة أجزاء ولم يصدر إلا الأول "أبو اليزيد البسطامي". ويضم دراسة قبل التحقيق. وتتساءل الدراسة عن أسباب الشطح : الوجودية ، الغرابة ، غير المألوف، شد الانتباه. حياة المؤلف، مع إضافة نص من اللمع للسراج الطوسي. والتحقيق يخلو من أي تصدير أو استهلال أو مقدمة تبين الهدف منه ووضعه في إطار المشروع الكلي، ربما الغرابة والشهرة وربما النزعة الوجودية^(٢).

وقد تكون الغاية علمية بحثية للتعريف بالتراث العربي اليوناني للباحثين العرب والأوروبيين. ويعلن عن ذلك - صراحة - في التصدير. وإذا فقد أصلها اليوناني، فإنه يمكن ترجمتها إلى اللغات الأوربية الحديثة كالفرنسية، لاستفادة الباحثين الأوروبيين منها. فالعلم لا يفرق بين وطن ووطن^(٣). ثم يتضمن التصدير

(١) الشفاء، المنطق ٩ الشعر - القاهرة - ١٩٦٦ تصدير عام ص ٣ - ٢١

(٢) شطحات الصوفية ج ١ (أبو اليزيد البسطامي) النهضة ١٩٤٩ ط ٣ / ١٩٧٨. ويضم : النور من كلمات أبي طيفور السهلجي، وهو نص غير منشور في مناقب وشطحات أبي يزيد البسطامي ينسب إلى السهلجي، كتاب مناقب أبي يزيد، "المسلك للجلي في حكمة شطح الولي" لعبد الغني النابلسي بالإضافة إلى ملحق نصوص خاصة بالبسطامي، وثلاث ترجمات له، أبي يزيد في مرآة الزمان لسبط بن الجوزي، "تفحات الأس" لعبد الرحمن الجامي، و"طبقات للصوفية" لعبد الرحمن السلمي. مع قصة لأبي يزيد مع الراهب.

(٣) "ولما كانت هذه النصوص كلها - تقريباً - تنشر لأول مرة، وقد فقت أصلها اليوناني، فقد عزمنا على ترجمتها إلى الفرنسية لنيسر على الباحثين الأوروبيين غير العارفين بالعربية - وبخاصة المتخصصين في أرسطو - الاطلاع عليها، وننشر هذه الترجمة في كتاب قائم برأسه إكمالاً لما بدأناه في"

العام معلومات إستشرافية خالصة حول صحة المخطوط المنشور السابق مع ملحق بالنصوص اليونانية لرسالتى الاسكندر الأفروديسى "فى العقل" و"فى أن الهوى غير الجنس، وفيما يشتركان ويفترقان" ومنقولة من نشرة ج. أ. برونز مع فهرس مستفيضة للأعلام الواردة فى النص مع فهرس الكتب ومعجم يونانى عربى بأسماء الحيوان، وبعض المعانى الواردة فى جوامع كتاب أرسطو فى معرفة طبائع الحيوان لثامسطيوس.

وهو نفس هدف تحقيق النصوص الإسلامية من أجل معرفة مذاهب الفلاسفة من مظانها الرئيسية. وهو الهدف من نشر "التعليقات" ^(١). ثم يتضمن التصدير تحديد النوع الأدبى وهو الإملاء على تلميذه بهمنيار مع ترجمة لحياته وثبت بأعماله، ووصف لنسخ المخطوط. وهو نفس الهدف من تحقيق "عيون الحكمة" لابن سينا. فهو يعطى صورة موجزة لفلسفة ابن سينا. والتصدير العام قصير عن شرح الرازى له، مع بعض المعلومات الاستشرافية والمقدمة بالفرنسية ^(٢).

ولا فرق بين معرفة مذاهب المسلمين ومذاهب اليونان للباحثين العرب أولئك وبين، فإن الهدف من نشر كتاب "البرهان" من الشفاء لابن سينا هو أن اللاتين لم يعرفوه، مع أنه يعبر عن أصفى مذهب لأرسطو فى البرهان. لذلك يتم تحقيقه فى ذكرى ابن سينا الألفية ^(٣). ثم يتضمن التصدير العام الذى لا يوجد فى الفهرس نظراً لعدم أهميته عند المحقق، معلومات إستشرافية خالصة عن الكتاب فى مصدره الأسمى عند أرسطو، ثم فى إعادة عرضه عند ابن سينا، مع بيان أسمائه ومخطوطاته وترجماته، ووصف مخطوط هذا التحقيق دون اكتشاف بعض الدلالات، مثل صمت ابن سينا عن مصادر له لأنه تأليف، وتمثل القديم خطوة على إبداع الجديد، ومثل الإعلان عن نية وضع منطق للمشرقيين خاص بهم، ثم جاء تحقيق النية تقليدياً خالصاً. ويضاف - فى النهاية - فهرس المصطلحات الرئيسية وما يقابلها باليونانية.

وهناك تحقيقات أخرى تعلن عن الهدف منها صراحة وبوضوح فى التصدير. فالهدف من التحقيق الحفاظ على النص الأسمى دون التجنى عليه

ملحق كتابنا عن إنتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم العربى، "مروح على أرسطو مفقودة فى اليونانية ورسائل أخرى"، دار المشرق، بيروت ١٩٨٦ ص ١٧ تصدير ص ٩.

(١) "ونرجو أن يجد فيه الباحثون خلاصة مركزة لمذهب ابن سينا كله"، ابن سينا : التعليقات، الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٣ ص ١٠ تصدير ص ٥ - ١٠.

(٢) ابن سينا : عيون الحكمة ، وكالة المطبوعات، الكويت ، دار القلم، بيروت ١٩٨٠ ص ٢ تصدير عام.

(٣) "ولعلمهم (اللاتين) لو عرفوه لوجدوا فيه أصفى عرض لمذهب أرسطو فى البرهان، فلهذه الميزة أثرتنا بعثه اليوم خير تحية لذكرى ابن سينا الألفية" ابن سينا : البرهان، النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٤ تصدير عام ٩-٥٥.

والترخص فيه على نحو إجرامى بتغيير النص بدعوى تصحيحه، وبناء على جهل وضيق الثقافة. وهو ترخص شاع فى البلاد العربية والشرقية فى السنوات الأخيرة، دون معرفة بالمناهج الفيلولوجية أو نتائج الدراسات الكلاسيكية على عدة أجيال. ولا عجب فالشرق مصدر الطغيان والاستبداد الحضارى بالنصوص والمؤلفين الأقدمين. وربما إمتد إلى الأقوام والشعوب. إعجاب بالغرب ونفور من الشرق، مثل أستاذه طه حسين فى "مستقبل الثقافة فى مصر"^(١). ثم يتضمن التصدير العام دراسة مستفيضة عن الأمثال، وتقديس الكلمة، وروح الشرق، ومقارنة هذا النوع الأدبى من الأمثال فى الغرب ونفور دون كيخوته منها عن قصد أو عن غير قصد. وهما نوعان : أمثال السلطة، وأمثال المعارضة، عند الصوفية مثل أبى حازم، وأبى سليمان الداراني. ومعظم أمثال اليونان وحكمهم منحولة، تعبر عن روح الشرق كما مثلتها روح الهلينية المتأخرة وهى ألد أعداء الروح اليونانية.

ويضم التصدير العام لكتاب "فن الشعر" لأرسطوطاليس - مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابى وابن سينا وابن رشد - مادة إستشرافية للتعالم مثل فن الشعر لأرسطو فى النقد الأدبى الأوربى وهو خارج الموضوع، النقد الفيلولوجى وكتاب فن الشعر. وكثير من العناوين الفرعية لا دلالة لها، مع الإكثار من الشواهد باللغات الأجنبية ونكر المراجع ومكان إقامته بسويسرا، مما يحمد للباحث والعالم الزاهد فى مطالب الدنيا، وتحليل كتاب "الشعر" مجرد عرض لا قراءة فيه بعد إكتشاف مرجوليوت للترجمة العربية القديمة، بالإضافة إلى فهارس الأعلام والمواد والمصطلحات الواردة فى نص كتاب "الشعر" لأرسطو. ويزداد التعامل بإعطاء ترجمة حديثة بدلاً من الترجمة القديمة. وبالرغم من إختلاف الموقف الحضارى للترجمتين، فالترجمة القديمة تمثل واستيعاب، والترجمة الحديثة نقل ومطابقة، لبيان أن المترجم الحديث أكثر دقة وموضوعية من المترجم القديم، مزايده فى العلم، ونقصاً فى الوعي الحاضرى التاريخى. ويأخذ المترجم الحديث العناوين الفرعية لتقسيم الفقرات من الترجمات الغربية الحديثة.

ويزداد الأمر صعوبة عندما يتهم المترجم الحديث المترجم أو الشارح القديم بالبعد عن النص الأصلى والتحريف فيه زيادة مرة ونقصاناً مرة أخرى، متهماً

(١) "متجنين كل التجنب ذلك الترخص الإجرامى فى تغيير النص، إيتغاء تصحيح مزعوم فرضه الجهل وأملاه ضيق الثقافة وهو الترخص المنتشر فى البلاد العربية والشرقية فى هذه الأعوام الأخيرة، لكل ما كان يمكن أن يتصور منهم غير هذا. وهم الذين لم يعرفوا المناهج الفيلولوجية، ولا ثمار الدراسات الكلاسيكية التى أنفق فيها العلماء الأوروبيون أجيالاً متطاولة. إنما هو الشرق، موطن الاستبداد والطغيان حتى على النصوص وعلى المؤلفين الأقدمين" ابن مسكويه : الحكمة الخالدة، النهضة المصرية القاهرة، ١٩٥٢ ص ٦٤ تصدير عام ص ٧ - ٦٤.

"تلخيص ابن رشد" بأنه فاسد^(١)، لا يفيد مطلقاً في إيضاح فكر أرسطو، بل يبتعد عنه كل الابتعاد، وكأن قصد ابن رشد حذو أرسطو القذة بالقذة، كما يفعل المترجم الحديث، وليس قراءته وتأويله من أجل تمثله والإبداع فيه^(٢). ويتعجب من إعادة قراءة العرب كتاب الشعر كي يتفق مع الجانب الإلهي، وهو صب الوافد في الموروث كعملية حضارية طبيعية. ويعتبر العرب شارحين مع أنهم مؤلفون في نفس الموضوع الذي ألف فيه أرسطو، ومكملون له في ثقافات أخرى، لذلك يستبدلون بالشعر اليوناني الشعر العربي. أما المحقق فإنه يرى أن ابن رشد حاول تطبيق قواعد أرسطو على الشعر العربي. وأصلحته الترجمة، فترجم التراجيديا بالمديح، والكوميديا بالهجاء. وظن أن الأمر كذلك في الشعر العربي. فأكثر الشواهد فيه وهي فاسدة، لأنها تقوم على أصل فاسد. وكان يعتذر كلما عصت عليه. والحقيقة أن العرب لا يشرحون أرسطو لفظاً بلفظ، وعبارة بعبارة، ولكنهم يقرأون ويؤولون ويعيدون بناء الشعر، ابتداء من الشعر العربي، من أجل توسيع نطاق الشعر وتطبيقه على أكثر من شعر قومي. فليس في هذا الاستبدال للشواهد الشعرية أي تعسف أو تزيف لأرسطو. فأرسطو هو الوسيلة والشعر العربي هو الغاية، أرسطو هو الفرع وابن رشد هو الأصل. والترجمة هي وضع معاني الوافد في لغة الموروث. فالتراجيديا مديح والكوميديا هجاء. ومن الطبيعي ألا يساير التلخيص الأصل. ولكن لا يعنى عدم التطابق هذا أنه غير مفيد لمعرفة معاني أرسطو لأن التلخيص تعميق وإكمال. ويقسو المترجم على الشراح العرب إلى حد إصابته بالآلم وخيبة الأمل منهم، لأنهم لم يفيدوا من أرسطو كما أفاد الأوربيون منه في عصر النهضة، وكما أفاد العرب أنفسهم من سائر مؤلفات أرسطو خارج كتاب الشعر. والحقيقة أن العرب أفادوا من كل مؤلفات أرسطو، بما في ذلك كتاب الشعر، مما ساعد على نشأة النقد الأدبي وتنظيره. كما يتمنى المحقق ويتحسر على عدم استطاعة الشراح العرب الاستفادة من كتاب الشعر لأرسطو، لذلك لم تنشأ لديهم المأساة والمهابة في عصر ازدهاره في القرن الثالث وإلا لتغير وجه الأدب العربي كله^(٣).

(١) أرسطوطاليس : (فن الشعر) مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد، القاهرة، ١٩٥٣ تصدير عام ١١ - ٥٦.

(٢) أنظر "من المطابقة والتأثير إلى القراءة والإبداع"، مراجعة لكتاب أرسطو طاليس في الشعر، المنشورة في هذا الكتاب.

(٣) "ومن يرى لعل وجه الحضارة العربية كله أن يتغير طابعه الأدبي، كما تغيرت أوروبا في عصر النهضة، وإلى نحو هذه الغاية قصدنا حتى قمنا اليوم لهذا الكتاب. ولا يسير التاريخ بالتمنى ولا بتغير مساره بالرجبات"، المصدر السابق ص ٥٦.

وقد تكمن أهمية الكتاب في أنه أول نص في موضوعه مثل كتاب "مختار الحكم ومحاسن الكلم" للمبشر بن فاتك. فهو أول كتاب عربي في تاريخ الفلسفة. ويتلو نشر النص العربي نشر الترجمة الإسبانية القديمة، وهو ما لم يكن ممكناً قبل نشر النص العربي أو الرجوع إليه مخطوطاً، ومن ثم تصحيح نشرة إسبانية سابقة لم ترجع إلى الأصل العربي لأنه لم يكن محققاً من قبل. ونشر النص العربي وترجمته الأسبانية يعتبر مساهمة في إحياء التبادل الثقافي العربي الإسباني في القرن الثالث عشر، وبفضل المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد الذي حمل الشعلة المقدسة من جديد^(١). ثم يتضمن التصدير العام معلومات إستشرافية خالصة عن التعريف بالمؤلف والكتاب ومخطوطاته وترجماته ومصادره في "توادر الفلاسفة والحكماء وآداب المعلمين القدماء" لحنين بن إسحق وتاريخ فرفوريس، وكتاب تراسلوس لثاون الأفلاطوني وتاريخ النحو و"حياة الفلاسفة" لديوجانس و"الكلم الروحانية" لابن هندو، بالإضافة إلى فهرس أعلام للأسماء والأماكن.

وقد يكون الهدف من التحقيق هو رد الاعتبار لصاحب النص بعد أن هضمه قومه حقه، كما هو الحال في "تلخيص البرهان" لابن رشد^(٢). وهو نفس الهدف من تحقيق "تلخيص الخطابة" بنفس العبارة النمطية. ويقدم "تلخيص البرهان" معلومات إستشرافية خالصة. وذكر نصوص مترجمة إلى اللاتينية كما يفعل المستشرقون، وكان اللاتينية هي الأصل، وإضافة هوامش نقدية مستفيضة، ووضع عناوين فرعية لفقرات النص بين معقوفتين، أسوة بالنشرات الأوربية الحديثة. ويحيل إلى شرح كتاب القياس للفارابي، وإلى تعليقاته على أنالوطيقا الأولى، ويغفل بعض الدلالات، مثل حذف الترجمة اللاتينية للعبارة الدينية مثل "الحمد لله" و"البسملة"، أي الجانب القيمي في النص، مما أدى - بعد ذلك - إلى أزمة العلم في الغرب، بتفرقة بين حكم الواقع وحكم القيمة. كما يغفل دلالة ذكر الإمام مالك في الشرح، أي إستعمال الفقه كمادة محلية، وقراءة الوافد من خلال الموروث. ويكتفى المحقق فقط بالتعريف به.

(١) "أول كتاب عربي في تاريخ الفلسفة إستقصى فيه صاحبه أخبار للفلاسفة، وتلاها بنبذ من أقوالهم، في باب الحكم القصار والأمثال"، المبشر بن فاتك: "مختار الحكم ومحاسن الكلم"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠ ط ٢ ص ١. هذا ونشر الترجمة الإسبانية الأصلية لكتاب "مختار الحكم" هذا حسب المخطوطات التي أتينا على بيانها من قبل. وهو أمر لم يكن ميسوراً قبل نشر الأصل العربي للكتاب أو الرجوع إلى مخطوطاته، وبهذا نعالج النقص الذي إعتور نشرة كوست من ناحية، ومن ناحية أخرى نساهم في إحياء أثر من آثار التبادل الثقافي العربي الإسباني في القرن الثالث عشر، هذا التبادل الرائع المثمر الذي يود المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد إضاءة شعلته المقدسة من جديد"، نفس المصدر ص ٦٧ تصدير عام ص ١ - ٦٧.

(٢) "وبهذا نكون قد وفينا هذا الشارح للفيلسوف العظيم ابن رشد حقه المهضوم بين بني قومه"، تلخيص البرهان، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٨٤. "وفي عزمنا أن نوالى نشر سائر ما في هذين المخطوطتين من تلخيصات لابن رشد" تلخيص الخطابة، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٠ ص ١٠.

وكان الهدف من نشر "فضائح الباطنية" للغزالي التعرف على المذهب من مصادره والرد عليه. فلقد لعب المذهب دوراً خطيراً في التاريخ السياسي والروحي للإسلام، منذ القرن الثالث الهجري، ولا يزال حياً حتى اليوم^(١). ونظراً لأهمية المذهب فقد عقد المؤلف العزم على الكتابة عنه. وهو - بالفعل - ما صدر في الجزء الثاني من "مذاهب الإسلاميين" عن الإسماعيلية والقرامطة والنصيرية والدروز^(٢). وبين ارتباط فرق الشيعة بالتيارات والأهداف السياسية والاجتماعية، مع التركيز على عقائد الإسماعيلية وآرائهم في الواجبات نحو الأئمة والتوحيد والمبدع الأول وعالم الدين والأخرويات، وعقائد النصيرية والدروز، والحاكم بأمر الله. ويعتمد على دراسات المستشرقين الذين اهتموا بالتفسير السياسي لنشأة التشيع أو اعتماداً على المنهج التاريخي الفيلولوجي. والتصدير أقرب إلى تاريخ الأفكار دون موقف أيديولوجي، وبدعوى الأمانة والموضوعية.

والهدف من إعداد مؤلف عن "مؤلفات الغزالي" هدف علمي خالص، وهو تقديم الأداة الضرورية الأولية لحصر مؤلفات الغزالي والتحقق من صحة نسبها إليه، ومن أجل نشر ما لم ينشر منها، وإعادة نشر ما نشر منها غير محقق، ثم تأتي الدراسات بعد ذلك على هذا المفكر العظيم^(٣). فقد أعد الكتاب في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده. ويخصص المحقق تصديراً عاماً عن مؤلفاته الصحيحة، حسب تاريخ التأليف، والشكوك فيها، والمنحول، شكاً أو يقيناً، وبعض كتبه التي لها عناوين مغايرة، والمجهولة، والمخطوطات المنسوبة إليه والملاحق، ومقارنة بينه وبين أرسطو في الحضور الفلسفي في التاريخ على مر العصور. كما يذكر التصدير تاريخ الدراسات الاستشرافية عن الغزالي، وفترات حياته، ووضع مؤلفاته فيها، مع الرموز والاختصارات العربية والأجنبية، والفهارس، وفهرس عناوين المخطوطات والكتب ذات العناوين اللاتينية والعبرية.

(١) "ولا نريد أن نتوسع في هذا التصدير لأننا عزمنا على كتابة تاريخ الباطنية بمختلف فروعها في الإسلام اعتماداً على ما تيسر لنا الاطلاع عليه من كتب أصحابها من ناحية، وعلى الردود عليها من ناحية أخرى، لأن مذهب الباطنية لعب دوراً خطيراً، ليس فقط في التاريخ السياسي، بل وخصوصاً في التاريخ الروحي للإسلام منذ القرن الثالث الهجري. ولا يزال له أصداره حتى اليوم بين الإسماعيلية في الهند وباكستان وأفريقيا الشرقية، والدروز في سوريا ولبنان، والمذاهب المشهورة العديدة المنشقة على الإسلام" الغزالي: فضائح الباطنية، الدار القومية، القاهرة ١٩٦٤ ص(١٥).

(٢) مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، تصدير ص ٥-٦.

(٣) "وبالجملة فقد قصدنا من هذا البحث أن نقدم للباحثين في الغزالي الأداة الضرورية الأولية التي يستطيعون الاستعانة بها في تحقيق مؤلفاته وحصرها آملين أن ينشر من مؤلفاته الصحيحة ما لم ينشر، وأن يعاد نشر غير المحقق منها نشرًا علمياً دقيقاً، توطئة للقيام بأبحاث علمية سليمة عن هذا المفكر الإسلامي العظيم"، مؤلفات الغزالي، المجلس الأعلى للثقافة والآداب والعلوم الاجتماعية، الذكرى المئوية التاسعة لميلاد الغزالي، القاهرة ١٩٦١ ص ١٩ تصدير عام ص ٩ - ١٩.

وإعداد دراسة عن "مخطوطات أرسطو في العربية" من نفس النوع الاستشراقي كأداة للبحث. وهو أصغر أبحاثه. ويعتمد على أبحاث جوردان، وفستفالد، وإشتينشيدر، وفنرش، وميلر، مما يدل على خطة بحث للمحقق^(١).

وهو نفس الهدف من "مؤلفات ابن خلدون" بدلاً من الدراسات المقتضية المتكلفة التي تعقد مقارنات بينه وبين غيره، مثل ماركس وكوميت، مما يباه التطور التاريخي للفكر الإنساني، ولا تريد في قيمة ابن خلدون شيئاً. أما تحقيق النص والتعرف على مصادره ووضع معجم لألفاظه ومصطلحاته فإنه يقدم الأداة الضرورية لدراسة فيلسوف اجتماعي عظيم، إعتبر توينبي مقدمته أعظم كتاب ألفه العقل الإنساني^(٢). ويذكر المعدد الدراسات عنه، وصحة نسبة كتبه، ومؤلفات الشباب الضائعة. إنما الإشكال في "المقدمة" التي كتبها عدة مرات، إضافة وزيادة، على مدى ثمانية وعشرين عاماً، وإحتياج معرفة مصادره إلى دراسة خاصة، إعتقاداً على الاكتشافات الحديثة مثل كتاب أوروبسيوس عن تاريخ العالم. فقد إعتد ابن خلدون على مصادر مكتوبة عن تاريخ البربر، وليس فقط على روايات شفاهية.

ومن مظاهر النشر العلمي كتابة ظهر الغلاف الثاني من اليسار باللغات اللاتينية في الترجمات العربية القديمة، أو بالفرنسية في الدراسات الحديثة، والقليل منها بالأسبانية. ويظهر العنوان اللاتيني في القاهرة وليس في الكويت أو لبنان^(٣).

خامساً : المشروع الفلسفي النهضوي (الأنا)

وربما أن الفيلسوف الشامل صاحب مشروع نهضوي كبير استئنافاً لمشروع النهضة الأول الذي لا يذكره ولا يرتبط به ولا يطوره. ومع ذلك هو حاضر فيه.

(١) مخطوطات أرسطو في العربية، النهضة ، القاهرة ١٩٥٩.

(٢) "قالى هذه الناحية يجب أن تتوجه جهود الباحثين في ابن خلدون، فهي أجدي على البحث العلمي من كل هذه الدراسات المقتضية المتكلفة التي تقوم على عقد مقارنات لا معقد للصلة بينها، وادعاء دعاوى ياباها التطور التاريخي للفكر الإنساني، وإنتحال مذاهب وآراء في المقدمة لا تثبت لأقل نقد ولن تريد من قدر ابن خلدون شيئاً، حتى إذا ما تحقق للنص وإستبانت المصادر أمكن وضع معجم بألفاظه وإصطلاحاته. فنتهيأ بهذا كله الأداة الضرورية لفهم هذا المؤرخ الفيلسوف الاجتماعي العظيم الذي أنتج - كما يقول توينبي - أعظم كتاب من نوعه ألفه عقل إنساني في أي زمان ومكان وإلى الإسهام في إيجاد هذه الأداة الضرورية السابقة على كل دراسة لابن خلدون، قصدنا بهذه الدراسة عن مؤلفات ابن خلدون". مؤلفات ابن خلدون، المركز القومي للبحوث الإجتماعية والجنائية، دار المعارف القاهرة، ١٩٦٢ ص ١٠ - ١١.

(٣) الغلاف باللاتينية على يسار الكتاب لكتاب الخطابة وأجزاء الحيوان، وفي السماء والآثار العلوية لأرسطوطاليس، وكذلك الإشارات الإلهية لتوحيدى، عيون الحكمة لابن سينا، تاريخ العالم لأوروبسيوس، أفلوطين عند العرب، للتراث اليوناني في الحضارة الإسلامية. والغلاف الثاني لكتاب نيئشه بالفرنسية، كذلك الغلاف الثاني لكتاب مخطوطات أرسطو في العربية، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، الشعر من كتاب للشفاء لابن سينا، رسائل فلسفية (الكندى والفارابى وابن باجة وابن عدى)، أفلاطون في الإسلام. وبالإسبانية "مختار الحكم ومحاسن الكلم".

مسار حياته وبنية عمله. وكلاهما مشروع. فهناك صلة بين حياته وعمله وعصره كما هو الحال عند جميع الفلاسفة، وإن لم تبد بوضوح عند الفيلسوف الشامل الذي يعرض عمله ويطوى حياته. يعلن إنتاجه ويسر بحياته إلى نفسه في مفارقة بين الخارج والداخل، بين الحديث إلى الناس والحديث إلى النفس.

ويتجلى هذا المشروع الفلسفي الكامل في ثلاثة ميادين للبحث :

أولاً : البحث في التراث العربي القديم عن طريق تأسيسه - أولاً - ومعرفة مكوناته - ثانياً - عودة إلى الجذور والمصادر التاريخية، وربما تاركاً المجال لجيل آخر لتطويره واستمراره، طبقاً لظروف عصر آخر، وبناء على متطلبات مرحلة تاريخية أخرى. وهذه هي الجبهة الأولى ثقافة الأنا في زمنها الماضي. وهي التي تظهر المشروع الفلسفي النهضوي للأنا.

ثانياً : الاستفادة من تجربة الغرب والتعريف بتياراته ومؤلفيه في الفكر والأدب تدعيماً للمشروع، المثالية الألمانية، والرومانسية الشعرية. فنهضة مصر والعرب في حاجة إلى هاتين النزعتين : الإنسانية كما تجلت في المثالية، والوجودية كما ظهرت في الرومانسية. فقد كان الأنا في مساره التاريخي مفتوحاً على الآخر منذ اليونان القديم حتى الغرب الحديث، متمثلاً له، ناقداً لحدوده، ومكملاً له، ومعيداً إليه الاتزان، من أجل خلق أنا جديد متجدد، يعبر عن نفسه بلغة العصر. وهذه هي الجبهة الثانية، ثقافة الآخر، في زمنها المستقبلي. وهي التي تبرز المشروع الفلسفي التاريخي للآخر.

ثالثاً : العمل على نهضة مصر، بالإبداع الفلسفي مثل "الزمان الوجودي"، والأدبي في الشعر والقصة واليوميات، وإن غاب التحليل السياسي والرؤية السياسية والعمل السياسي. هذه هي القاعدة التي تتفاعل عليها الجبهتان الأولى والثانية، ثقافة الأنا في زمنها الحاضر. وهي التي تبرز المشروع الفلسفي الإبداعي لتفاعل الأنا والآخر.

ويبرز المشروع الفلسفي النهضوي تدريجياً في تصدير الأعمال ومقدمتها واستهلالاتها التي تضع العمل في إطاره، وتبين الهدف منه الذي يصب في المشروع الكبير. فيكون الهدف - أولاً - مجرد إحياء تراث القدماء، هؤلاء الأفاضل المغمورين، للاعتراف بفضلهم وجيل أعمالهم، وكأن القدماء في حاجة إلى شهرة عند المحدثين^(١). ومع ذلك فإنه علمي لأن إنكار جهود القدماء يؤدي إلى إلغاء التراكم العلمي الضروري للإبداع العلمي. كما أنه حضاري لأن الاعتراف بجهود

(١) "ونرجو أن يكون في إحياء تراث هؤلاء الأفاضل للمغمورين بعض الاعتراف بأفضالهم وجلالتهم أعمالهم"، أرسطوطاليس: الطبيعة (ح: ١٠)، الدار للقومية ١٩٦٤ ج ١ ص ٢٨.

القدماء يشحذ الهمة من أجل إيداع المحدثين. ويقتصر التصدير العام في الجزء الأول على شرح لفظ السماع، أي المحاضرات، تشرح النص أكثر مما تشرح الترجمة ضمن رؤيا كلية لأرسطو تبين الإحاطة والتعاليم، واقتراح أنه من عمل جماعة وليس من عمل فرد تركز على قضية النسبة. وهي مشكلة أوروبية ناتجة عن صحة الأناجيل والشك فيها. كما يذكر الترجمات العربية والشروح والتعليقات، ما عرف منها ومالم يعرف. فالشهرة لها قانونها الخاص، مع ذكر البلد والتاريخ وإسم الناسخ والمنسوخ كما هو معروف في وجوه النقل، وكان الهدف إشهار المعثور وليس العمل، مثل ابن السمع وابن عبري ومتى بن يونس وأبي الفرج بن القرب.

وقد يكون الهدف إبراز حكمة اليونانيين، أحد كنوز حكمة الأمم. فيما يتم للتراث العربي يتم أيضاً للتراث اليوناني. كلاهما تراث إنساني واحد، وهو هدف الليبرالية المصرية في عصر أحمد لطفي السيد أستاذ الفيلسوف، وتأصيلها في مصادر الليبرالية الغربية عند اليونان مباشرة كما فعل الغرب الحديث. لذلك ترجم أحمد لطفي السيد كتاب "السياسة" لأرسطو من الترجمة الفرنسية الحديثة لبارتملي سانت هيلير، دون قراءتها وتأويلها وإعادة بنائها وتركيبها، كما كان يفعل القدماء في ترجماتهم للنصوص اليونانية^(١).

وعندما يكون الهدف علمياً خالصاً دون ربطه بالمشروع الفلسفي النهضوي الكبير، أو بالوطن على نحو مباشر، يكون العلم - في حد ذاته وبطريق غير مباشر - فيه تأسيس لأحد جوانب المشروع النهضوي وتأسيس للوطن. فالهدف - كما يبدو من نشر الترجمة العربية القديمة لمنطق أرسطو - هو بعث التراث اليوناني عند العرب وبيان ما به من دقة وعناية. فقد ترجم عدة مرات. وهو أيضاً الاستعانة بها في دراسة التراث اليوناني حالياً، خاصة من حيث دقة المصطلح الفني ومراجعته على الأصول اليونانية والترجمات الحديثة. فنشر الترجمة العربية القديمة له هدفان: هدف أثري لمعرفة قدرة القدماء على نحت المصطلح الفني، وهدف فعلي للاستفادة منها في إحكام نثرنا الفني، متجاوزين النثر الأدبي إلى النثر الفلسفي. ولا يعني ذلك العود إلى الماضي والوقوف في السلفية بل الاستفادة من الماضي وتجاوزه إلى المستقبل. فلا خوف على التجديد من الماضي^(٢).

(١) رسائل فلسفية (الكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي)، دار الأندلس بيروت ١٩٨٠ تصدير عام ص ٥ - ٢١، دون بيان الفرق بين النشريتين القديمة والجديدة أو اختلاف منهج التحقيق في طريقة إكمال النص بالحد الأقصى (محسن مهدي) أو بالحد الأدنى (بدوي). والرسائل منشورة سلفاً. باستثناء رسالتين. ويحتوي التصدير العام على مادة إستشرافية. وربما كان الهدف هو إبراز حكمة اليونانيين أحد كنوز حكمة الأمم، وهو هدف لليبرالية المصرية، الارتباط بالغرب وبمصادره.

(٢) "ونحن قوم قد تطور لدينا النثر في نهضتنا الحديثة في اتجاه أدبي باعد كثيراً بينه وبين التلاوم مع النثر الفلسفي الذي يمتاز بالإيجاز والإحكام. ولا بد لنا - من أجل إيجاد نثر فلسفي ظاهر القيمة - أن نعود إذن إلى ذلك النثر الفلسفي العربي القديم فتأثره ونستلهمه كما فعلنا من قبل بالنسبة إلى النثر =

ولما كان العلم أحد الموجهات الرئيسية في النهضة العربية المعاصرة فقد حقق المؤلف "دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب" ضمن تقويم عام لتحقيق التراث اليوناني المترجم إلى اللغة العربية. فبعد أن أتم نشر الترجمات العربية القديمة يمكن بعد ذلك دراسته لاستخلاص النتائج الخاصة بالثقافة العربية في الماضي والمستقبل^(١). فدراسة الماضي من أجل الوعي بالمستقبل، من أجل الانتقال من التراث اليوناني إلى التراث الأوربي الحديث والمعاصر. فكما نقل القدماء أمهات الفكر اليوناني ينقل المحدثون أمهات الفكر الغربي الحديث والمعاصر، ثم شرحه وتحليله وعرضه مواكبة للفكر العالمي. يقوم المحقق هنا بدور المترجمين العرب القدماء، بمفرده ودون حاجة إلى ديوان الحكمة، وهو رئيس نفسه دون حاجة إلى رئاسة حنين بن إسحق^(٢). وفي كلتا الحالتين تهتم الحضارة العربية بأعلى ما وصل إليه الفكر الإنساني، تستوعبه لتتجاوزها. وما أسهل استيعابه لقيامه على العقل والتجربة، وهما أساس الوحي، وفي نفس الوقت تتجاوزها بالحياة الروحية، وليست - بالضرورة - الروح الغيبية المناهضة للعقل في الفكر الشرقي. أما إعادة الكرة مع اليونان قديماً من أجل إعادة الترجمة، كما فعل الأوربيون المحدثون، فهو عمل لا طائل منه ولا فائدة. فالعصر لم يعد عصر اليونان والثقافة لم تعد ثقافتهم. وقد قام الأوربيون بذلك لأن الثقافة اليونانية إحدى مصادر الفكر الغربي. فليس الأمر مجرد تقليد لما يقوم به الغربيون لنقوم بمثله^(٣). ومن الطبيعي أن يتم ذلك بحرية تامة، بعيداً عن توجه السلطات السياسية، ومن متخصصين

=الأدبي. لهذا تراءنا في حاجة ملحة إذن إلى الاستعانة بالترجمات القديمة للمؤلفات اليونانية، نستغلها ونديم الاطلاع عليها حتى نحقق في النهاية ذلك النثر الفلسفي الجديد الذي نرنو بأبصارنا المتطلعة بلهفة إلى إيجاده. وليس في هذا كله ما يدعو إلى أسر المرء لنفسه في قيود الماضي اللغوي بل هو - على العكس من هذا - يشد من أزر التوثيق إلى خلق لغة جديدة لأن العود لها هنا عود استلهم واستيحاء، لا عود تقليد واقتصار واكتفاء. فليطمئن للمجددين بالهم من هذه الناحية كل الاطمئنان". منطق أرسطو، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٨ ج ١ ص ٩.

(١) "الآن وقد أكملنا تحقيق ما وصل إلينا من التراث الفلسفي اليوناني وأتممنا نشره بين الناس فإنه يحق لنا أن ننظر نظرة إلى الوراء وأخرى إلى الأمام، نتأمل في الأولى عناصر هذا التراث وكيف عرفه العرب، وفي الثانية نستخلص النتائج بالنسبة إلى ماضي الثقافة العربية ومستقبلها على السواء"، دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨١ ط ١ ص ٧.

(٢) "والأمر نفسه ينطبق على ما نصبو إليه اليوم من حضارة عربية إسلامية، لكن ليس - فقط - بالنسبة إلى التراث اليوناني بل وأيضاً بالنسبة إلى الإنتاج الأوربي الحديث والمعاصر. أما بالنسبة إلى هذا الأخير فعلياً أن نصنع صنيع أجدادنا مع التراث اليوناني، فننقل أمهات الإنتاج الفكري الأوربي الحديث والمعاصر إلى العربية ونتولاه بالشرح والتحليل والعرض المبين مواكبة لتيار الفكر العالمي"، المصدر السابق ص ١٢.

(٣) "أما بالنسبة للتراث اليوناني فعلياً أن نصنع صنيع الأوربيين معه اليوم فنعيد ترجمته من جديد حسب ما وصل إليه التحقيق النقدي لنصوصه"، المصدر السابق ص ١٤.

يتقنون اللغتين اليونانية والعربية، ويحيطون بدقائق الفلسفة، ولكن هذه المرة مع الفلسفة الغربية في العصور الحديثة. فالعصر عصرنا^(١). وينقد المحقق مجموعة من العلماء المزيفين في تاريخ العلوم عند العرب الذين يهرولون إلى المؤتمرات ببعض الوريقات الضئيلة بجوار العملاء الأفذاذ ندا لندا^(٢).

والهدف من "أفلوطين عند العرب" بيان مأساته في العالم العربي وحظه التعيس في الخلط بينه وبين أرسطو، دون تجاوز هذا الحكم التاريخي طبقاً للنزعة التاريخية التي سادت في الاستشراق الغربي في القرن الماضي، بناء على سيادة المدرسة التاريخية الألمانية والفرنسية عليه^(٣). فقد أراد الوعي الجمعي الحضاري إكمال أرسطو بأفلوطين حتى يصبح كاملاً جامعاً بين العقل والقلب، بين الدنيا والآخرة، وكما حاول الفارابي في "الجمع بين رأيي الحكيمين: أفلاطون والإلهي وأرسطوطاليس الحكيم". لذلك تمت نسبة "أثولوجيا" وهي أجزاء من "التاسوعات" إلى أرسطو، وأسس عليها الفلاسفة علم الربوبية، وكتب فيها الفارابي "رسالة في العلم الإلهي". وليس غريباً أن يعطى أفلوطين لقب "الشيخ اليوناني". وهنا حضر المستشرق وغاب الفيلسوف. ويتضمن باقي التصدير معلومات مكتبية، والمقارنة مع النقل المسيحي كما يفعل المستشرقون مع حضارتهم الخاصة، ودراسة متقابلة بين النصين اللاتيني والعربي دون تحليل دلالي لمنطق الزيادة والنقصان مثل دلالات العبارات الخاصة بالبيئة الدينية الإسلامية كالبسمة والحمدلة. وتعتبر الترجمات اللاتينية عن موقف حضاري مختلف، الرؤية المسيحية للنص الأفلوطيني. ويرجع فقدان الدلالة إلى فقدان الوطن والخصوصية الحضارية والعمل مع الاستشراق خارج حدود الثقافات وهو - في حقيقته - سيطرة مفاهيم الثقافة الغربية ومناهجها وأهدافها على باقي الثقافات. كما يغلب على هذا التصور علاقة المركز بالمحيط. فاليونان المركز ومصر المحيط، وأخذ المحيط ثقافة المركز العقلية وردّها - بفضل روح الشرق - روحية إلى المركز من جديد. والإسراف في إظهار المعرفة باللغات - القديمة والحديثة - فيه إحساس بالتفوق على الآخرين في وسائل البحث العلمي، عن وعي أو لا وعي، صدقاً كان أم افتخاراً.

(١) "وينبغي أن يتم هذا كله في حرية تامة بعيداً عن كل سلطة رسمية، وعن كل إشراف متطفل، وعلى أيدي من يتقنون اليونانية، ويتميزون بجودة العبارة بالعربية، ويحيطون علماً بدقائق الفلسفة اليونانية"، المصدر السابق ص ١٤.

(٢) "إنما الشئ المؤلم حقاً هو أننا لا نعثر في الربع قرن الأخير على نظراء لهؤلاء العلماء الأفذاذ، رغم إزدياد عدد المشتغلين بتاريخ العلوم عند العرب ممن لا عمل لهم غير الترتبة في المؤتمرات والتباهي بالضئيل الناقه من الوريقات"، المصدر السابق ص ٥٤.

(٣) "ما أعجب حظ أفلوطين في العالم العربي" أفلوطين عند العرب، النهضة ١٩٦٦ تصدير عام ص ٦٦-١.

والهدف من "المثل العقلية الأفلاطونية" هو إثبات أن الروح الأرسطية كانت بعيدة عن روح الحضارة العربية لأنه كان يونانياً خالصاً. أما أفلاطون فقد سرى فيه الروح الشرقي. فكان أقرب إلى روح الحضارة العربية من أرسطو الذي لم يستطع العرب تقبله إلا بعد أن طعم بعناصر من الأفلاطونية المحدث^(١). هذا هو التكامل من أجل بناء نموذج "الحكمة الخالدة" التي تجمع بين أرسطو وأفلاطون. وقد روج الصوفية لأفلاطون وليس الحكماء، باستثناء أبي بكر الرازي، مما يدل على أن النزعة العامة في الفلسفة الإسلامية ظلت أرسطية. إنما المسيحية في بدايتها في عصر آباء الكنيسة هي التي إختارت أفلاطون قبل التحول إلى أرسطو بعد بويثيوس في القرن السادس الميلادي. هذا كله من منظور إشراقي يرجع الداخل إلى الخارج وإبداعات الحضارة الإسلامية إلى حضارات سابقة عليها ومجاورة لها، التصوف إلى الفرس، والفلسفة إلى اليونان، والفرق إلى الفرق غير الإسلامية، والأصول - ممثلة في القياس الشرعي - إلى منطق أرسطو. والحقيقة أن هذا تصور مسيحي للدين بوجه عام، ولروح الإسلام بوجه خاص. راج في الاستشراق وفلسفات التاريخ العنصرية الغربية التي تجعل الإسلام تعبيراً عن روح الشرق السحرية، في مقابل عقلانية اليونان، مع أن تمثل أرسطو في التراث الإسلامي قد تم لاتفاق المذهبين اللذين يقومان معاً على العقل والطبيعة والإنسان والتوازن والوسطية. كما أنها نظرة عنصرية مازالت تقوم على التفرقة بين العقلية السامية والعقلية الآرية. ولا يخلو التصدير - في النهاية - من فهارس إستشراقية للأعلام وأسماء الكتب الواردة في النص.

وقد يكون الهدف الفلسفي النهضوي صريحاً وواضحاً ومدوياً، بحيث يتوارى الهدف الفلسفي العلمي. فلا يزعم المؤلف أنه قادر على توخي الدقة المطلوبة، بل مجرد الاقتراب منها، والسعي بها نحو مزيد من التدقيق والعناية، مما يوجب بتواضع شديد يفارق ما عرف عن صاحبه بالاعتزاز العلمي الذي يصل - أحياناً - إلى درجة الغرور. والهدف الأسمى هو المشروع الفلسفي النهضوي لتأسيس النزعة الانسانية ذات الأصول العربية القديمة، من أجل بعث حضارة جديدة مرجوة. وهو ما حاوله في التأليف في تأصيلها أيضاً في "الإنسانية والوجودية في الفكر العربي" بالرغم من تصوره للإنسانية على النمط الغربي وقراءة الآخر في مرآة الأنا، وليس تحديد مفهوم جديد نابع من تراث الأنا، وقراءة الأنا في مرآة

(١) "روح مذهب أرسطو كانت بعيدة عن إشباع نوازغ الروح في الحضارة العربية لأنه كان يونانياً خالصاً، أما أفلاطون الذي سرى فيه الروح للشرقي فكان أقرب إلى الروح للعربية. أرسطو نفسه لم يستطع الظفر بحق المواطن في الحضارة العربية إلا بعد أن طعم بدماء أفلاطونية وأفلوطينية"، المثل العقلية الأفلاطونية، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ص ٧ تصدير ص ٧ - ٦١.

الآخر^(١). والتصدير العام يركز على قضية الانتحال طبقاً للنزعة التاريخية للنص بل إكمال النص الأول الصحيح تاريخياً بنص إيداعى حتى يكتمل النموذج المثالى للفكر. فالماهية تخلق الواقعة. فلا يهم أرسطو التاريخ بل أرسطو الحضارة. لا يهم أرسطو الفرد بل أرسطو الوعى الجمعى. فانتحال "كتاب التفاحة" ونسبته إلى سقراط أو أرسطو إنما هو إيداع على نموذج فيدون. فأرسطو هو المتأثر والشرح العرب هم المؤثرون، أرسطو هو المعلول والحضارة الإسلامية هي العلة. ولا فرق فى ذلك بين تراث يونانى وتراث لاتينى. فقد جمعت النزعة الإنسانية العربية بين تراث أثينا وتراث روما^(٢). ثم يتضمن التصدير مادة إستشرافية عن الترجمة العربية القديمة التى تمت فى منتصف القرن الرابع الهجرى، وهى النشرة الوحيدة لكتاب لاتينى. فقد ترجم التاريخ أيضاً، وليس فقط الحكمة مثل الطب والجغرافيا. كانت الترجمة عن اللاتينية وليس فقط عن اليونانية، وفى المغرب وليس فقط فى المشرق، وحتى فترة متأخرة وليس فقط فى القرن الثانى. وهو من مصادر إين خلدون فى كتابه تاريخ اليونان والرومان. وأفاد منه كثير من المؤرخين العرب. لذلك أورد المحقق ملحقاً للنصوص التى إعتمد عليها إين خلدون، وكان النص اللاتينى هو الأصل، والترجمة العربية هي الفرع. والأهم هو أن النص العربى تأليف بالنسبة للنص الأصلى لما فيه من زيادة. فلما كانت الترجمة من أجل خليفة المسلمين فى قرطبة وموجهة إلى جمهور إسلامى أدخل المترجم تاريخ اليهود والنصارى. ومن ثم ليس الأصل هو النص اللاتينى والفرع هو الترجمة العربية، لأن الترجمة تأليف جديد فى بيئة حضارية مخالفة تضع موضوعات تناسبها وتزيد معرفتها. ولا يخلو التصدير من بعض التعالم مع أن الهوامش مأخوذة من الاستشراق. كانت مشكلة الاستشراق تحريف الكتب المقدسة، وليست قراءة المسلمين لهذا النص التاريخى والإضافة عليه. وتكشف الترجمة العربية عن البيئة الدينية المحلية وتعبيراتها، مثل الجاهلية وأدعيتها، مثل "رحمه الله"، مما يدل على أن الترجمة تأليف غير مباشر. وهى نفس النزعة الإنسانية العالمية التى سادت التصوف الإسلامى عند الحلاج وابن عربى وابن سبعين. وهى نتيجة طبيعية لوحدة الوجود. فلا يوجد إلا الله. ومن ثم لا يوجد فرق بين إنسان وإنسان أو بين قوم وقوم أو بين بشر وبشر. فحب الصوفية شامل للإنسانية كلها، وللوجود كله، لا فرق

(١) "ولمنا نزع هنا فى شئ أننا سرنا عليها بالدقة المطلوبة، فهيهات هيهات. إنما بذلنا الوسع فى الاقتراب منها، وكلنا أمل فى إطراد هذه الأعمال البشرية نحو التدقيق وزيادة العناية، حتى نضع بهذا لبنات الأساس للنزعة الإنسانية ذات الأصول العربية القديمة التى نعتزل بأمانينا إلى إيجادها استهلالاً للحضارة الجديدة التى نرجيها"، أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة، وكالة المطبوعات، الكويت ط ١٩٧٨، ٦١ - ٦٠.

(٢) "وهكذا جمعت النزعة الإنسانية العربية بين تراث أثينا وتراث روما"، أروسيوس، تاريخ العالم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ٨٢ ج ١/١٩٨٢ تصدير ص ٥.

بين الأفراد ولا بين مستويات الوجود^(١). ويشمل التصدير العام مادة تقليدية عن التحقيق، وحياة المؤلف ومذهبه، ومقارنته مع هيجل، وقائمة بأسماء الكتب المنسوبة إليه دون فهرس أو ثبت بمؤلفات المحقق، ربما لأنها فى مطبعة الدولة.

وقد يكون الهدف من الاشتغال بالتصوف - تأليفاً وتحقيقاً وترجمة وإعداداً - هو بعث الحياة الروحية، والنفاذ إلى صميمها، والدفاع عنها ضد الهجوم عليها. بل إن المؤلف يدعو إلى قيامها كرد فعل على النزعات التأويلية المغالية التى إستنفدت قواها فى مرحلة تطور الدين وتأسيسه عقلياً والبرهنة عليه منطقياً. فالتياران ضروريان العقلى والقلبى، النظرى والذوقى. والحياة الدينية هى هذا التوتر القائم بينهما. ولا غنى لأحدهما عن الآخر، وإلا تحجر العقل ووقع القلب فى الخرافة والسحر. والتناقض جوهر الإبداع الفكرى والحضارى^(٢). ويضم الكتاب دراسات خمساً، ثلاثاً لماسنيون، وواحدة لكوربان، والخامسة نصوص للسهروردى^(٣). ويركز المترجم فى التصدير على أهمية الدين الحى ضد التحجر والقوانين والنزعات السنية والسلفية. ويحظى ماسنيون بمقدمة طويلة عن حياته، وأبحاثه، ومنهجه الاستنباطى، بعيداً عن النزعة التاريخية وتخصصه فى التصوف، والحلاج، وفريد الدين العطار. وله محاضراته فى الجامعة المصرية ١٩١٢ - ١٩١٣ ويأمل فى نشرها، وقد نشرت بالفعل. ولا يرى

(١) "وهذه النزعة الإنسانية العالمية - التى بشر بها الحلاج ومجدها ابن عربى ودعا إليها ابن سبعين - هى نتيجة منطقية لقولهم بوحدة الوجود وأنه ليس ثم إلا الله. فكيف يحق له بعد هذا أن يفرق بين ناس وناس، وبين وطن ووطن؟ نعم إن حبهم للشمائل يشمل الإنسانية كلها بل والوجود كله، وإن نظرتهم وآفاقهم تنتظم الكون بأسره"، رسائل ابن سبعين، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، ١٩٦٥ ص ١٦.

(٢) "أن لنا أن ننفذ إلى صميم الحياة الروحية فى الإسلام"، شخصيات قلقة فى الإسلام، النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٤ ص ٣ "لكن ليس معنى هذا أننا نلعن أمثال هذه الحركات كل اللعنة بل لا نرى غضاضة فى قيامها. ماذا أقول بل نحن ندعو إلى إيجادها فى اللحظة التى تكون النزعات التأويلية المغالية قد إستنفدت إمكانياتها فى مرحلة ما من تطور الدين، لكن لا على أن تحل محل هذه الأخيرة بل لتدعوها إلى تأمل نفسها وما قطعت من مراحل ولتردد من معارضتها ومقاومتها مساواة وصلابة، فلكى يتحقق هذا التوتر الحى الذى بدونه تكون هذه النزعات المغالية نفسها فى خطر الجنوح إلى الإصابة بهذه الأمراض المؤقتة. ولهذا فإننا ندعو إلى الاحتفاظ بكل النزعات المتناقضة حتى يكون فى حدة توترها حياة غنية للدين الذى تقوم فى أحضانها"، المصدر السابق ص (ج - د).

(٣) هذه النصوص هى :

- ١- ماسنيون : سلمان الفارسي والبولكير الروحية للإسلام فى البداية.
- ٢- ماسنيون : دراسة عن المنحنى للشخصى لحياة : حالة الحلاج الشهيد الصوفى فى الإسلام.
- ٣- كوربان : السهروردى الحلبى مؤسس المذهب الإشرقى.
- ٤- السهروردى : (رسالة أصوات أجنحة جبرائيل) ترجمها من الفارسية بول كراوس وترجم بدوى شرحها الفارسي وفصلاً من مقدمة كراوس وكوربان.
- ٥- ماسنيون : المباهاة.

المترجم غضاضة في التحاق ماسنيون بالجيش الفرنسي في سوريا وفلسطين وقليلية ودخول القدس مع النبي ١٩١٧. وقد عين عضواً بمجمع اللغة العربية في مصر ١٩٣٣ - ١٩٥٦، ثم مراسلاً حتى وفاته. وينتهي الكتاب بفهرس أعلام وكتب أسوة بالكتب الأجنبية، باستثناء التصويبات. واقتفى المترجم أثر المؤلف حتى في هوامشه دون زيادة أو نقصان.

وتتأسس النزعة الإنسانية في الحضارة العربية في الحياة الروحية في الإسلام، ولكن المؤلف يجعلها الحياة الشرقية، خاصة الحياة الإيرانية، معتمداً على شخصية السهروردي التي تنبعت إلى أصولها العنصرية، فاتصلت بالينابيع الإيرانية لتستمد منها المضمون الروحي للعقيدة، إعتياداً على المصدر العنصري الأجنبي. فجمع بين الأصليين : الطابع العنصري الفارسي، والروحانية الشرقي. والحقيقة أن ذلك تردد واستدعاء لتحليلات كوربان لأعمال السهروردي، وإرجاعه إلى المصدر الإيراني القديم وإخراجه من دائرة التصوف الإسلامي الداخلي. ويدفع المترجم هذا الرأي ويخرجه من حيز القومية القديم والممثل في أساطير الفرس وسيرة أبطالهم عند كوربان إلى حيز العنصرية الحديث^(١).

ولا يتساءل المترجم : هل الفرس هم أصحاب النزعة الإنسانية في الحضارة العربية أم التصوف الإسلامي الفارسي والهندي والعربي على وجه العموم؟ هل الفرس وحدهم أصحاب النزعة الروحانية الشرقية أم أن باقي الشعوب قد ساهمت في ذلك تحت لواء التصوف الإسلامي؟ هل الفرس هم الشرق أم تشارك فيه باقي الشعوب، الهند وآسيا الوسطى وجنوب شرق آسيا، بل والجناح الآسيوي للعالم العربي كله بالرغم من امتداد شمال أفريقيا حتى الشاطئ الجنوبي للبحر الأبيض المتوسط وأوربا في شماله؟ يركز المترجم إما على دول الفرس في التصوف الإسلامي : سلمان الفارسي، والحلاج، والسهروردي، كما يفعل كوربان وماسنيون، وإما على الدور الشيعي، فالشيعة تمثل - أولاً - تياراً روحياً قبل أن تكون تياراً سياسياً، وهو ما يعارض تاريخ نشأة التشيع كحركة سياسية أولاً، ثم التحول إلى حياة باطنية لمقاومة الفقه السني التشريعي التبريري لسلطة الدولة ثانياً.

(١) إن شخصية السهروردي قد تنبعت - خصوصاً - إلى أصولها العنصرية فشاعت أن تتصل مباشرة بالينابيع الإيرانية الأولى، تستلهمها المقومات الجوهرية لتكوين المضمون الروحي للعقيدة ذات المصدر العنصري الأجنبي، حتى جاء تأكيداً كاملاً في ناحيتين : الطابع العنصري الفارسي، والروحانية الشرقية. لهذا جاء النموذج الأعلى للشرقي بالمعنى العميق الدقيق لأنه هو الذي أقام النزعة الإنسانية في الحضارة العربية مستمدة من أصولها الحقيقية، أعنى الشرقية الخالصة، المصدر السابق ص(هـ). انظر بحضنا لهذا الموقف في دراستنا "حكمة الاشراف والفينولوجيا" دراسات إسلامية، ٤٥٩ الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٢ ص ٢٧٣-٣٤٤.

وبالرغم من القسوة على الحضارة العربية القديمة بأنها كانت سجين اليونان باستثناء النزعات الحرانية، والعروبية، والصوفية الغربية الحديثة، باعتبارها قد تحررت من اليونان إلى فاوست وبرومثيوس طليقاً، إلا أن المترجم يتحول إلى فيلسوف للتاريخ، يحاول بعث الحضارة العربية في مرحلة تاريخية جديدة تتقابل فيها مع الحضارة الأوروبية وهي في مرحلة النهاية، نهاية الألف الثانية. وربما تبدأ مرحلة بداية الألف الثالثة، نتعامل معها كما تعاملت الحضارة العربية الأولى مع الحضارة اليونانية دون أن نمر بنفس التجربة الأليمة التي مر بها القدماء^(١).

والحقيقة أن هذا الوصف لمسار التاريخ صحيح في نصفه الأول، أن الحضارة الأوروبية على مشارف النهاية، وأن الحضارة العربية الجديدة قد بدأت. الأولى في نهاية الألف الثانية، والثانية في منتصف الألف الثانية. ولا توجد مظاهر أمل جديدة في الحضارة الغربية لألف ثالثة بعد سيادة مظاهر العدمية والشك والنسبية واللاأدرية وسيادة التحليل والتفكيك، وموت الإله، ثم موت الإنسان. والعلم له قوته التدميرية، والمال ينقلب على نفسه في الرأسمالية الغربية. وتجربتنا الحضارية العربية الأولى لم تكن أليمة أو بائسة بل ساعدت على إنشاء العقلانية والإنسانية تخفيفاً من الشعائرية والقطعية. وقد أكملنا الحضارة اليونانية ووضعنا فيها الروح، مزجنا أرسطو بأفلوطين، وجمعنا بين أفلاطون وأرسطو، ووضعنا المنتحلات لعمل فلسفة خالدة أبدية. ولماذا يسميها المترجم "العربية" وليست "الإسلامية"؟ هل هي نزعة قومية أيضاً، إعجابه بالرومانسية الألمانية والتصوف والروح والتصور الحيوي للتاريخ، بعيداً عن عقل اليونان وحكمته، وتفضيل نيئشه على أرسطو؟

وكان الهدف من ترجمة "روح الحضارة العربية" لهانز هينرش شيدر مع إضافة تعليقات من وضع المترجم هو البحث في روح الحضارة العربية، في حين أن العنوان الحرفي الألماني "الشرق وتراث اليونان" أو "الشرق والتراث اليوناني". ويبرر المترجم في التصدير هذه الترجمة الحرة للعنوان بعدم دقة عنوان الشرق الجغرافي واختلافه بالنسبة للجغرافيا والتاريخ. والأفضل منه منطقة الحضارة العربية. والترجمة مشتقة من إشبينجر في تحديده روح الحضارات وتطبيق ذلك على روح الحضارة العربية، حضارة الكهف، وهو المعنى المقصود من أجل رتنا

(١) "وإذا كان سيقدر لنا - معشر العرب اليوم - أن ننشئ حضارة جديدة فإن مشكلتنا اليوم مع الحضارة الأوروبية الحديثة المعاصرة - وهي الآن في دور النهاية وإفساح الطريق لحضارة مقبلة سيزغ فجر ربيعها في نهاية هذا القرن أو مطلع الألف الثالث - هي بعينها نفس المشكلة التي عاناها أسلافنا الذين أنشأوا تلك الحضارة العربية. فهل لنا أن نستنبط العبرة من تلك التجربة الأليمة البائسة التي عاناها أولئك الأسلاف"، المصدر السابق ص ١٥ - ١٦.

إلى الحياة الجادة المستوية، والطريق المستقيم الذي يقود إلى الغاية المنشودة دون صلف أو مراء^(١).

لم يكن غرض المترجم تقديم تراث اليونان لذاته، لأنه أيضاً لم يكن غرض القدماء لذاته، بل لصياغة الحضارة العربية طبقاً لظاهرة التشكل الكاذب التي عرضها إشبنجلر وكررها المترجم في كتابه عن "إشبنجلر"، وفي استعماله لها في تصديره لترجمة "روح الحضارة العربية". فهي عامل سلب لا إيجاب، أخذ الصورة ومنع الإبداع، تبنى الشكل وخنق الروح. والصلة طردية في التأثير عكسية في الأصالة. لذلك ظهر التصوف من أجل الانعتاق من اليونان وتجاوزهم أو التخلف عنهم. وكان الصراع شديداً بين التأثير باليونان والخضوع لهم كما فعل الفلاسفة، والتحرر منهم والوثب خارجهم كما فعل الصوفية. تأثر الفارابي والسهرودي والحلاج وابن سينا والرازي الطيب، وأبدع الصوفية كالبسطامي والحلاج والرازي الفيلسوف. بل إن ابن عربي في رأي المترجم لا يكاد يخرج عن اليونان المتأخرة التي زحفت عليها الحضارة العربية الناشئة. وقد شاهد عند أهل الأدب محاولات التوفيق، والحرب سجال كما هو الحال عند ابن المقفع والجاحظ والتوحيدى. كما شاهد الدين بما تفرع منه من أصول دين وفقه وحياة باطنة. فقد تكون كل شئ في هذا الصراع بين اليونان والأصالة، بين الخارج والداخل، بين النقل والإبداع^(٢).

لقد إختار المترجم هذا الكتاب لأنه بحث في صميم الحضارة العربية تحت تأثير إشبنجلر، ويعبر عن آراء المترجم. فأهمية التراث اليوناني للحضارة العربية أكثر من أهميته بالنسبة للحضارة الغربية الأوربية الفاروسية لأن مصير الحضارة العربية كان أوثق ارتباطاً - وبدرجة هائلة - بالتراث اليوناني من الحضارة الغربية. فقد أدخل التراث اليوناني الحضارة العربية في قالب، وهي مازالت وليدة ناشئة. فانطبعت بطابعه - قبولاً أو رفضاً - بحيث كان من المستحيل الفكك منه. أما الحضارة الغربية فقد استعملت التراث اليوناني كذريعة للوثوب، ثم طرحته جانباً مكتشفة النزعة الإنسانية المتجددة في كل عصر منذ عصر النهضة حتى فنكلمان وجوته وصولاً إلى بيجر صاحب مجلة الحضارة القديمة وجماعة بوديه في فرنسا. ومازالت الحضارة القديمة تلعب دور المثير في الوعي الأوربي للوثب منها والثورة عليها، دون التقيد بها والعبودية لها حتى أصبح "قاوست" هو رمز الغرب وليس

(١) "وأنا زعيم كذلك بأن هذا المعنى - وهو وحده - خليق بأن يردنا إلى الجادة المستوية التي نقتانها صوامها البارزة إلى الغاية التي نرجيها في غير ما صلف ناقر ولا مراء بدون غناء"، روح الحضارة العربية، دار العلم للملايين - بيروت ١٩٤٩ ص ١١. "والصلة طردية في التأثير عكسية في الأصالة"، المصدر السابق ص ١٢. "وكان الكفاح عنيقاً مريراً شائناً - في الوقت نفسه - بين ضرورة التأثير اللازمة وبين نوازع الأصالة المتوثبة"، المصدر السابق ص ١٢.

(٢) روح الحضارة العربية، ص ١٢ - ١٣.

"أبولو" رمز اليونان. أما العرب فإنهم لم ينسوا التراث اليوناني أبداً وظل عنصرأ دائماً في حياتهم الفكرية حتى نشأ تيار يحاول التخلص منه : الرازي الطبيب بدعوته إلى الحرانية، والجاحظ بدعوته إلى العروبة، والتوحيدى والسهروردي المقتول بدعوتهما الصوفية وتأسيس نزعة إنسانية تصدر عن الروح العربية الأصيلة^(١).

هذا الوصف لعلاقة الحضارة اليونانية بالحضارتين العربية والأوربية مجرد وصف أسطوري أيديولوجي رومانسي ألماني. فالحقيقة أن ثقل الحضارة اليونانية في الغرب مازال كبيراً مثل العرب إن لم يكن أكثر. فعقلانية القرن السابع عشر، والتتوير في القرن الثامن عشر عود إلى العقل اليوناني ضد إيمان العصر الوسيط. ومثل التتوير، العقل والطبيعة والعلم والإنسان، إنما هي صياغات جديدة لمثل أفلاطون وأرسطو. إنما الجديد هو التقدم، أى التاريخ. والعودة إلى اليونان في النزعة الإنسانية لا تدل على النسيان بل على البعث ضد روح نيتشه. ومازال أبولو، أى العقلانية والترشيد، هو أهم خصائص الوعي الأوربي وسبب انتصاراته. فى حين أن ديونيزيوس أدى إلى العنصرية والحرب والاستعمار والسيطرة، ثم العدمية كما جسدها نيتشه.

أما الحضارة العربية فلم تسجن نفسها داخل الحضارة اليونانية. بل إستعملت لغتها وألفاظها ومصطلحاتها، وهى لغة العصر. أما العقل والعلم فنابعان من الوحي الجديد. بل ظهرت تيارات معادية للمنطق اليوناني، نقداً ثم رفضاً، وظهرت تيارات أخرى تغلب حكمة فارس. بل إن التصوف كله حركة لا عقلانية متمردة على العقل. وإذا كان أحمد لطفى السيد وطه حسين من دعاة اليونان، فإن الألب الرومانسي الحديث مثل جماعة أبولو، والشعر الحديث إبداع عربى أصيل. ولا تعارض بين الداخل الخارج من أجل تكوين ثقافة إنسانية متكاملة.

ويضيف المترجم ملحقاً على كتاب "روح الحضارة العربية" مراجعة لكتاب "تراث العرب" إعداد نبيه أمين فارس (برنستون ١٩٤٤). ويحتي جيلاً جديداً من المستشرقين يتسم بالموضوعية والنزاهة على عكس الجيل القديم الذى كانت تحركه بواعث غير علمية، عوداً إلى الاستشراق النزيه الأول فى النصف الثانى من القرن الماضى، بفضل المستشرقين الأوربيين الذين هاجروا إلى أمريكا، بالرغم من أن الاستعمار والعنصرية قد بلغا أوجهما فى القرن الماضى، وظهور نظريات السامية والآرية عند ليون جوتييه ورينان فى فرنسا. وميزة هذا الاستشراق الجديد إعطاء صورة شاملة عن تراث العرب ومشاركة العرب فيه أسوة باشتراك علماء الهند فى الاستشراق الهندى، وبالرغم من ضالة نسبة المشاركة، وإحلال الدراسات العربية

(١) روح الحضارة العربية ص ١٤ ص ١٥.

الإسلامية محل المصريات والآشوريات الهنديات والعبريات والسوريانيات حتى وصلت الآن إلى "رابطة دراسات الشرق الأوسط" MESA في الولايات المتحدة.

ويعرض المترجم فصول الكتاب، وينوى الرد على المستشرقين خاصة جوليس أوبرمان في كتابه "أصول الإسلام" في مجال آخر مما يدل على أن الرد على المستشرقين كان أحد بواعثه الأولى في أواخر الأربعينيات قبل أن تتجلى في أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات بالفرنسية في كتابيه "الدفاع عن القرآن ضد منتقديه" باريس ١٩٨٨، "الدفاع عن حياة النبي محمد ضد مشوهيها"، باريس ١٩٩٠^(١). والقصد من الترجمة العربية إغراء القراء بقراءة الكتاب الذي لا ينفع الأوروبيين وحدهم بتكوين صورة دقيقة عن التراث العرب بل ينفع العربي أيضاً بإدراك ذواتهم^(٢).

ويستمر المترجم في نقد الاستشراق في ملحق ثانٍ لعرض ومراجعة كتاب "الإسلام في العصر الوسيط" لفون جرنباوم بعد إيواء أمريكا لحركة الاستشراق الأوروبية، بعد هجرة العلماء اليهود الألمان إليها هرباً من الاضطهاد النازي. وفي هذه المرحلة من الاستشراق بدأت التركيبات بعد الأبحاث الجزئية نظراً لخطورة التركيبات قبل معرفة الأجزاء التفصيلية. وقد جمع الكتاب بين الميزتين، مع التركيز على عوامل التمثيل والاستبعاد، والقبول والرفض. ويرد المترجم على منهج الأثر والتأثر الغالب على الدراسات الاستشراقية، بما في ذلك الآداب الشعبية، وإعتبار "ألف ليلة وليلة" يونانية المصدر في صورة عربية. كذلك ينقد الجهل والتعصب اللذين يكمنان أحياناً وراء أخطاء المستشرقين. وينقد إندفاع المؤلف نحو أحكام لا يؤيدها العلم والتاريخ لبعده عن الوثائق الجديدة التي تؤكد وجود الجانب الذاتي الشخصي في الإسلام المتهم بالتجريد والعمومية والشمول ويقصد بذلك التوحيد، ونظراً لما تمثله المسيحية من تجسد وعينية. كما ينقد المترجم المؤلف بإهماله عنصر الجنس وكان المترجم أكثر قومية إلى حد التفسير العنصري للتاريخ، عرب وفرس، والمؤلف أكثر إنسانية. كما ينقد الإطالة والاستطراد والاستشهادات بالنصوص الطويلة^(٣). ويظل الهدف من الترجمة هدفين: الأول إعطاء الغربي صورة دقيقة للحياة الروحية في الإسلام في إطاره العالمي، وإعطاء العربي - في

(١) "والمسائل التي يثيرها هاهنا من الخطورة بحيث لا تحتمل التلخيص دون المناقشة والرد أحياناً، أما وليس هاهنا مجال لهذا فمن الخير أن ندع الخوض فيها ولو إلى حين"، روح الحضارة العربية بيروت، دار العلم للملايين ١٩٤٩ - ١٣٤.

(٢) "القصد من الترجمة إغراء القراء بقراءة الكتاب الذي لا يقتصر فقط على الأوروبيين الذين يجدون فيه صورة واضحة للتراث العربي بل يمتد إلينا نحن العرب"، المصدر السابق ص ١٣٧.

(٣) المصدر السابق ص ١٣٨ - ١٥١.

لغته - صورة عن نفسه وعن حياته الروحية^(١). والثاني إثارة هذه المسائل اليوم ليس فقط لهذا الغرض العلمي، فهم الماضي، ولكن من أجل الإعداد للمستقبل في هذه اللحظة، لحظة الوثبة الكبرى التي تشاهدها البلاد العربية اليوم كي تعيد التوازن في وعيها القومي بين مسارها العربي والمسار الغربي، بعد أن اختل هذا التوازن منذ انهيار الإمبراطورية الإسلامية الأولى في القرن الثالث عشر الميلادي. وبالرغم من إحساس المترجم بالتاريخ وبالمسارين المتميزين للوعي العربي الإسلامي والوعي الغربي، إلا أنه يضع المسار العربي ضمن تحقيق مسار الوعي الأوروبي مؤرخاً له بالميلادي، ويعني به نهاية القرون السبعة الأولى، عصر الريادة الأول في الماضي، واستعداداً لعصر الريادة الثاني في المستقبل^(٢).

وقد خصص الفيلسوف المترجم كتاباً بأكمله "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية"^(٣) لترجمة مجموعة من دراسات كبار المستشرقين ألف بينها وترجمها عن الألمانية والإيطالية، مع مقدمة في الفهرس وتصدير عام في النص لهذا التقابل الذي يقرب إلى حد العنصرية الحضارية بين التراث اليوناني والتراث الإسلامي، بين النقل والإبداع، بين الروح العربية والروح اليونانية، مع إصدار بعض الأحكام العامة. يسمى المترجم كالعادة الحضارة الإسلامية الحضارة العربية وأحياناً الحياة الروحية الإسلامية، فإما قومية عربية وإما روحية صوفية، وكأن لا شيء عقلياً نظرياً بينهما. ويرى أن الحضارة الإسلامية لم تأخذ من الحضارة إلا ما هو غير جوهري، مع أن الحضارة الإسلامية أخذت لب الحضارة اليونانية مثل العقل وأكملته، وأن العلوم هي القدر المشترك بين الناس، وليس الفنون، أو الروح التي

(١) "خليق أن يعرض للغربي صورة دقيقة للحياة الروحية في الإسلام في إطاره العالمي، وخليق كذلك أن ينقل إلى العربي في لغته كيما يجد فيه نفسه زخرة بمعان نتلمس سبيلها في نطاق الروحية العليا"، المصدر السابق ص ١٥١.

(٢) "الوثبة الكبرى التي تشاهدها البلاد العربية اليوم بسبيلها خليفة بأن تعيد التوازن مرة أخرى بين العالم العربي والعالم الغربي بعد أن اختل، منذ انهيار الإمبراطورية الإسلامية في القرن الثالث عشر الميلادي" المصدر السابق ص ١٤٥.

(٣) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت ط ٤، ويضم أربعة فصول.

١- وارث ومورث، تراث الأوائل في الشرق والغرب لكارل هينرش بكر.

٢- انتقال التراث : من الاسكندرية إلى بغداد، ماكس مايرهوف، التراجم الأرسطاطاليسية إلى أين المقع لبول كراوس.

٣- الدين والتراث: موقف أهل السنة القدماء بآراء علوم الأوائل لاجنتس جولدزيهر، بحوث في المعتزلة لكارول ألفونسو نلينو، العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية في الحديث لاجنتس جولدزيهر.

٤- معارضة التراث : محاولة إيجاد المسلمين فلسفة شرقية لكارلو ألفونسو نلينو مع ملحق وتراجم للمستشرقين الثلاثة، بكر، جولدزيهر ، نلينو.

تفهم على نحو مخالف، وأن روح الحضارة الإسلامية أخفت في معاضة الروح اليوناني في نتاج أخير بالرغم من رد الفعل الإسلامي على التراث اليوناني ومحاولة وضع منطق للمشرقيين وحكمة للإشراق، وفلسفة مشرقية، عند الفلاسفة والصوفية، ووضع منطق تجريبي جديد عند الفقهاء، ونقد المنطق اليوناني. ويضع المترجم - تقليداً للمستشرقين الأربعة الذي نقل عنهم - تقابلاً عنصرياً حضارياً بين روح الحضارة الإسلامية وروح الحضارة اليونانية. الأول فناء الذات في الكل وإنكارها، والثاني إثبات الذات وإستقلالها بالرغم من وجود التصوف ومحمد إقبال وحال البقاء. الأول ناف للفلسفة اليونانية والفن اليوناني وعدم إبداع فن إسلامي، والثاني مثبت للفن مبدع له بالرغم من وجود الفنون الإسلامية في العمارة والزخرفة "الأرابيسك" ووجود إين رشد الشارح الأعظم للفلسفة اليونانية حتى أصبحت الفلسفة والوحي سواء. الأول يتصور المكان خلاء غامضاً، فالهندسة زندقية، والثاني يتصور المكان جسماً وبالتالي نشأت فنون العمارة والنحت، بالرغم من وجود فن العمارة الإسلامي. الأول لا يألف العدد والثاني يألفه بالرغم من إبداع العرب في فن الحساب. الأول يتصور الفلك الزمان، والثاني المكان، ولا أفضلية لتصور على آخر إن لم يكن للزمان فضل في معرفة الأوقات. الأول يعتبر المنطق لغة، والثاني يعتبر المنطق تصوراً، مع أن منطق اللغة أحد فروع المنطق الحديث. الأول عملي، والثاني نظري، مع أن المنطق للاستعمال أحد اتجاهات المنطق الحديث. هذا التحليل كله يعود إلى التقابل بين العقلية السامية والعقلية الآرية، وهي التفرقة العنصرية التي سادت عند رينان وجوتيه في القرن الماضي.

لم تكن الترجمة عن الاستشراق مجرد هدف علمي واحد بل كانت متعددة الأهداف: المساهمة في الدراسات الإسلامية من الباحثين العرب، الرد على المستشرقين، إطلاع الغربيين على الصورة الحقيقية للتراث العربي من خلال المقدمات والتعليقات على النص المترجم، إعطاء العرب صورة عن أنفسهم تجلت في تراث القدماء، الإعداد لوثبة جديدة في النهضة العربية المستقبلية. ففي تصدير المترجم لكتاب فلهاوزن "أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام، الخوارج والشيعة" يبين مميزات المنهج النقدي لروايات المؤرخين المسلمين مثل الطبري، ومراجعة رواياته. كما يستحسن إعتداله في تلمس المصادر اليهودية للفرق دون مبالغة جولديهر، وكذلك إنصافه لبنى أمية. ثم ينقد الكتاب بأنه سئ العرض، ويصعب إستخلاص الخطوط العامة منه، كما لاحظ مستشرق آخر هو سوفاجيه، بصرف النظر عما إذا كان هذا النقد من المترجم أم من المستشرق. والموضوع نفسه مختار بعناية في ثقافة تتجه بينيتها نحو السلطان. وربما كان الدافع لترجمة ثقافة المعارضة هو إحساس لا شعوري عند المترجم بانتمائه إليها

نفسياً وإن لم يكن سياسياً. وأحياناً يبدو أثر الاستشراق الغربى عند المترجم فى لغته التى صدر بها الترجمة مثل الكلمة والكتاب المقدس. ولكن يظل الهدف المعن عن الترجمة هو إعطاء نموذج لترجمة خالية من التعليقات المسهبة الزائفة السائدة عند المترجمين العرب، بدعوى الرد على الاستشراق أو مزايدة فى العلم عليهم تعريفاً بالأمكن والأعلام والحوادث التاريخية، وهو حشو زائد لا طائل منه، وأن يعطى للعرب مصدراً ثميناً لمعرفة تاريخ العرب ودعوتهم للمشاركة فى كتاباته وهو ألصق بهم من غيرهم^(١).

أما هدف ترجمة "ابن عربى، حياته ومذهبه" لآسين بالاثيوس فهو بيان فضله على الدراسات الإسلامية عن ابن عربى والغزالي وابن حزم وابن مسرة مع نقد المترجم آفة الأشباه والنظائر ومنهج التأثير والتأثر فى سرعة إطلاق الأحكام^(٢).

وهناك هدف وسيط للترجمة عن المستشرقين بين العلم، نمونجاً أو تصحيحاً، والتاريخ وثبة جديدة للعرب، وهو الفكر الفلسفى. ذلك كان الهدف من ترجمة مجموعة من دراسات المستشرقين عن "الإنسان الكامل فى الإسلام"^(٣). وهو التقريب بين الله والإنسان، بيان إنسانية الله وألوهية الإنسان، لملء الهوة السحيقة بين الخالق والمخلوق، التى انبثقت من حضارة السحر، بتعبير إشبىجلر، ووضع الله والإنسان على طرفى نقيض، مع أن الله وصف نفسه فى القرآن بأنه «أقرب إليه من حبل الوريد». الهدف هو تحرير الإنسان من أسر العبودية لأزلية خارجة عنه مكبله إياه، وإثبات وجوده الإنسانى، لا فرق فيه بين دنيا وآخره، وإعائته إلى الإنسانية من نطاق اللاإنسانية الذى غرقت فيه، ومن أجل استنباط العبرة اليوم مما وصل إليه القدماء. وهى نفس الفكرة الشائعة عند الصوفية، مسلمين ومسيحيين، شرقيين وغربيين. الله حال فى النفس عند سقراط وأوغسطين دون تجسد فريد

(١) وما نحن أولاء نقدم هذه الترجمة لدراسته الرائعة عن الخوارج والشيعة، نقدمها خالصة من فضول التعليقات الزائفة التى انتشرت بيننا، عادة حشو ترجمات كتب المستشرقين بها، انتشاراً يدعو إلى بالغ الأسف، ونرجو أن تكون للقارئ العربى مصدراً ثميناً من مصادر العلم بتاريخ العرب والإسلام ونموذجاً يحتذى مناهجه حين البحث فى هذا للتاريخ الذى لم نكد نحن الباحثين العرب أن تسهم فيه بما يُعتد به حتى اليوم، مع أنه تاريخنا نحن، وأخلق الناس بالمساهمة فيه، فلهاوزن : الخوارج والشيعة، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٨ ص ك.

(٢) آسين بالاثيوس : ابن عربى، حياته ومذهبه، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت ١٩٧٩
تصدير ص ٧ - ٢٠.

(٣) وهما دراستان : نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين مصدرها وتصويرها الشعبوى لهانز هنريش شيدر، والإنسان الكامل فى الإسلام وأصاليته للتشورية لوى ماسنيون، بالإضافة إلى نصوص غير منشورة حققها المترجم وملحق خطبة البيان. الإنسان الكامل فى الإسلام، دراسات ونصوص غير منشورة، النهضة، القاهرة، ١٩٥٠.

متفرد إلا رمزاً للإنسان الكامل. وكان يمكن للمترجم أن يصل إلى الفكرة بدراسته الخاصة للتراث الإسلامى وليس بالضرورة عبر المستشرقين^(١).

وقد يكون الهدف من أحد المؤلفات، وهى لا تتجاوز خمسة، فى التراث القديم، غير معلن، ولكن يمكن قراءته بإرجاع العمل إلى حياة المؤلف. مثال ذلك "شهيدة العشق الإلهى، رابعة العدوية". قد يكون الهدف شهرتها، والمؤلف ولوع بالشهرة. وقد يكون قراءة النفس فى سيرة الآخر، والتحول من اللهو إلى الإيمان كما يعترف المؤلف بذلك فى إهدائه "الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى" إلى الشيخ مصطفى عبد الرازق الذى كان بداية تحول المؤلف كذلك من الإلحاد إلى الإيمان. وقد يكون حباً مكتوماً جسدياً وروحياً، دنيوياً ودينياً، إنسانياً وإلهياً، لصاحبة السيرة العطرة. ويقتصر التصدير على وصف البصرة، فينيسيا العربية، ودراسة الشخصية على نحو نمطى مع إضافة نصوص وأخبار، منشورة وغير منشورة، مع التحقق من الروايات وإضافة فهرس الكتب والأعلام^(٢).

لم يكن الهدف - فقط - إبراز إيجابيات التصوف دفاعاً عن الروح العربية الإسلامية فى مواجهة الأسر اليونانى للفلسفة الإسلامية، من خلال الترجمة والتحقيق، بل - أيضاً - عن طريق التأليف، تأليف "تاريخ التصوف الإسلامى من البداية حتى نهاية القرن الثانى" كجزء أول فقط تتلوه دراسات أخرى عن مراحل، قرنين قرنين، حتى يمكن تغطية هذا الجانب الأصيل فى الحياة الروحية فى الإسلام^(٣). ولكن آفة كل علم إنسانى هى الانحراف به عن غايته وإساءة فهم مقاصده. كانت المرحلة الأولى إشراقة الفجر ونضارة تفتح براعم الروح، ورع وخلق عند الحسن البصرى، وإبراهيم بن أدهم، ومالك بن دينار، والفضل بن

(١) "بين تأليه الإنسانية وتأنيس الألوهية سعت فكرة الإنسان الكامل فى الحضارة الإسلامية حتى نعبّر هوة اللانهاية بين المخلوق والخالق، تلك الهوة التى إنبقت عن ينبوع الروح السحرية فكانت مصدراً مزدوجاً لقطبين متناقضين لديانتها وإدانتها. وفى حنايا هذا السعى الجميل تلبثت مراراً لتستروح أنسام الاعتناق من أسر العبودية التى فرضتها على نفسها أزلية أبدية، حتى عدت الحرية التى إستباحتها لذاتها فى لحظاتها العالية لونا من التجديف بل الكفران. فما من عجب بعد هذا فى أن يكشف لنا تطور هذه الفكرة عن مصير الوجود الإنسانى فى تلك الحضارة، أعنى عن مطامعه ومصارعه، عن ملامحه ومآسيه. والفكرة بدأت دنيوية وانتهت أخروية فى توازن تام مع مآل الروح العربية التى استهلكت وجودها قوية، أعنى إنسانية، ثم خرت صريع العلة الأولى للقائلة، علة الاستقطاب الذى مزقها فأسلمها - فى نهاية المطاف - إلى قوى خارقة، أعنى لا إنسانية. أفما آن لنا اليوم معشر صحبى أن نستنبط العبرة كل العبرة من تطور تلك للفكرة؟"، المصدر السابق ص ١.

(٢) شهيدة العشق الإلهى، رابعة العدوية، النهضة المصرية.

(٣) "وسنوالى دراسة سائر مراحل تاريخ التصوف الإسلامى، قرنين قرنين، حتى نستقصى تاريخ هذا الجانب الأصيل العميق فى الحياة الروحية فى الإسلام" تاريخ التصوف الإسلامى من البداية حتى القرن الثانى"، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٥.

عياض، وأويس القرني. ثم تحول - بعد ذلك - إلى تصوف نظري عند ابن عربي، وابن الفارض، والصوفية المتأخرين. وهو تطور حتمي من التجربة إلى الفكر، ومن الحياة إلى العقل. ثم انهار في الطرقيّة. فأفة القانون الحرفية. وأفة العلم الطبيعي تطبيقاته في أسلحة الدمار الشامل. وأفة التصوف المظهر واللباس وليس السلوك المطابق للحياة الروحية، الاعتناء بالظاهر والباطن خراب. والصوفية صفوة مختارة، نماذج سلوك، مثل وقْدوة وليس للعامة مثل العلم والابتكار والشعر. أما السلوك الفاضل فلكل الناس. ويعبر المؤلف - مرة أخرى - عن إعجابه بالتصوف الذي يعبر أصدق تعبير عن الروح العربية. كما وجد فيه زكي نجيب محمود تعبيراً عن الشرق الفنان في مقابل الغرب العالم. وربما يرتبط به المؤلف لا شعورياً، نظراً لما يمثله التصوف من نزعة رومانسية فردية نخبوية إرادية، كما هو الحال في مصر الفتاة، ولدى نيشته. وفي التصدير العام مناقشة لمشاكله واشتقاق لفظه والمؤثرات الأجنبية فيه، كما هو الحال في الاستشراق. والكتاب - نفسه - لا جديد فيه^(١).

ويحاول صاحب المشروع النهضوي تأصيل هاتين النزعتين: الإنسانية والوجودية في التراث العربي الإسلامي في "الإنسانية والوجودية في الفكر العربي". ويضعه ضمن "دراسات إسلامية"، وهو أقرب إلى "مبتكرات" أو الربط بين الجبهتين الأولى والثانية. وربما ساعد على ذلك وجوده في لبنان وإعطائه هذه المحاضرات كما فعل سارتر في جنيف في محاضرة "الوجودية فلسفة إنسانية" التي أصبحت بياناً على الوجودية. قصد منها إحياء بعض العناصر الممتازة والخلقية بالبقاء في تراثنا العربي، من أجل تمثل تجربة حية في الماضي تساعد على تهيئة حاضر يجمع إمكانات التطور الروحي القومي فيتصل الماضي بالحاضر في وثبة خلاقة نحو المستقبل، دون تمجيد للماضي أو ازدراء له، بالرغم مما قد يوحي به هذا التحليل من نبرة روحية قومية أشبه بتحليلات حزب البعث العربي الاشتراكي للتراث العربي القومي، إنتقالاً من السلب إلى الإيجاب^(٢). وهي مجرد صورة أولية

(١) يتضمن مجرد أربعة فصول تقليدية أشبه بالمقررات الجامعية : الأول عن المصادر، والثاني عن زهد النبي والصحابة، والثالث عن الحسن البصري وأصحابه، والرابع عن كبار الصوفية في القرن الثاني.

(٢) قصدنا إلى إحياء بعض من العناصر الممتازة للخلقية بالبقاء في تراثنا العربي حتى نعاني من وراء تمثله من جديد تجربة حية خصبة، من شأنها أن تهيئ لنا حاضراً أبدياً، في كيانه المتصل تجتمع إمكانات تطورنا الروحي القومي فتتداعى اللحظات الزمانية لوجودنا الواعي وهو بسبيل الوثبة الخارقة إلى نطاق المجد الحضاري المأمول. وفي أهدافنا إلى تلك الغاية حاولنا أن نتجافى عن التمجيد الزائف بقدر ما نبذنا الازدراء المتعالي، على الرغم مما قد يفيد كلامنا في أحوال نحسب أنفسنا قد صرنا من جانبنا بمعزل عنها، من فوقها أو من ورائها سواء. فقد آن لنا أن نذر ذلك العهد السلبي كي ما نشد خيوط المصير إلى نول الإيجاب والبناء، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ١٩٨٢ ص ٧.

ما زالت تعوزها الشجاعة والحرية والتمرد والخصب قبل الإيغال في هذا الطريق دون الاكتراث بالمعارضة^(١).

والنزعة الإنسانية فعل أصيل للإنسان لتحقيق إمكانياته من أجل تثبيت الأساس إلى سماء التوثب في معراج اللانهائية استدعاء للصورة القرآنية «أصلها ثابت وفرعها في السماء»^(٢). ولما كان التصوف يواكب النزعة الإنسانية، والتصوف ينبع من أعماق الوجود الأصيل للروح الحضارية، وهي في دور نشأتها وتكوينها يمكن إستعادة هذه التجربة الروحية لمساعدة الحضارة الناشئة حتى تلتقى مع الوجودية في الحضارة الغربية المتداعية والحضارة العربية الناشئة، أو بين الحضارة اليونانية والحضارة الأوربية^(٣). والشعر هو التعبير العاطفي المناظر للتجربة الصوفية في الدور الأول للحضارة العربية، لذلك ازدهرت التجربتان معاً فأبدعت الشعر الوجودي^(٤). ثم يأتي الدين بعد التصوف. والشعر يعبر عن الروح الجديدة ويعدل الروح القديمة و يصل إلى حد النسخ المطلق^(٥).

ويعتمد صاحب المشروع الفلسفي النهضوي على كارل هينرش بكر، في حديثه عن الحضارة العربية، في حديثه عن النزعة الإنسانية في الفكر العربي

(١) "تقدم نموذجاً أولياً لما عسانا أن نقوم به في هذا السبيل، ونقول : أولاً، لأنه لا تزال تعوزه الشجاعة والحرية والتمرد والخصب. فعلياً أن نوغل في هذا الطريق إلى أبعد حد غير مكثرئين مطلقاً لحشرجات الجيف الحية التي ترعم في نفسها القدرة على الوقوف في وجه التحرير الأكبر الذي نفذ في سيله رغما عنهم. وأشهد أنني توهمت هذا السيل يشق مجراه الظاهر في نفوس الصفوة من شباب لبنان فإليهم وإلى أترابهم من شباب العرب في كل الأمصار أقدم هذه الصفحات التي تفيض بالإيمان بهم وبما ينتظرها من مصير وضاء"، المصدر السابق ص ٨ - ٩.

(٢) "ذلك الفعل الأصيل للإنسان في تحقيق ممكناته، ونعني به النزعة الإنسانية حتى تقوم هذه المرحلة التمهيدية الحاسمة على أساس ثابت يمتد فرعه إلى سماء التوثب المتصاعد في معراج اللانهائية"، المصدر السابق ص ٧ - ٨.

(٣) "ولما كانت النزعة الإنسانية تواكبها بالضرورة - كمعبر إلى الصورة الجديدة - نظرة صوفية تتبع من أعماق الوجود الأصيل للروح الحضارية وهي في دور تكوينها ونشوتها - إذ للصوفية أثر خطير في تشكيل تلك الروح في هذا الدور - فقد كان علينا أن نعود إلى تجربتنا الصوفية التاريخية لنستعينها في تجربتنا الحاضرة فنمسيح فيها الحياة بفضل آخر صورة قدر لها الظهور في الحضارة المتحضرة، وهي المذهب الوجودي الذي يقوم على الحد الفاصل بين كلتا الحضارتين المتداعية والناشئة، شأنه شأن الأفلاطونية المحدثه فيما بين الحضارتين المتداعية والعربية أو اليونانية والأوربية الغربية"، المصدر السابق ص ٨.

(٤) "والشعر من غير شك هو التعبير العاطفي المناظر للتجربة الصوفية في الدور الأول للحضارة الوليدة. ولهذا كان عهد ازدهاره الأعلى في تلك الفترة في كل الحضارات .. وهو الشعر الوجودي"، المصدر السابق ص ٨.

(٥) وهنا يأتي الدين صورة ثالثة في تناظر كامل مع الصورتين الأخريين على أن يستحيل إلى تصور جديد تراعى فيه مقتضيات الروح الجديدة على الرغم مما قد ينال للصورة القديمة من تعديل بل من تحوير كامل يصل أحياناً حد النسخ المطلق وإلا لما كان فيه بعد غناء"، المصدر السابق ص ٩.

أيضاً، اعتماداً على المستشرقين، حتى في الإبداع الفكري. ربما لم يوجد اللفظ "الإنسانية" ولكن وجد المعنى. فالإنسانية - كنزعة - موجودة في كل حضارة لعل مختلفة، وربما بأسماء مختلفة. الخصائص واحدة، الإنسان والعقل والطبيعة وتقدم العلم، أي مثل التنوير. ويعتمد على "الإنسان الكامل" عند ابن عربي والجيلي والسهروردى، وفي نفس الوقت على أثر الأفلاطونية المحدثة. فالنزعة الإنسانية موجودة في تراثنا القديم^(١). ولا يعني تأصيل النزعة الوجودية في التصوف الإسلامي القديم أي إنكار لدور كير كجارد وهيدجر وباسبرز. فلو لا معرفة هؤلاء الوجوديين الغربيين لما أمكن اكتشاف الوجودية في الفكر العربي. فالحاضر يكشف الماضي عن طريق قراءته، وهو ما سماه برجسون "ترائي الحاضر في الماضي". بذلك ترسخ الوجودية في الوعي العربي وتفتتح على الحضارة الغربية من أجل روح إنسانية واحدة تتجاوز الموروث والواقف، حضارة الأنا، وحضارة الآخر^(٢). ويتحدث عن المعنى الإنساني في رسالة النبي، كما يتحدث ميشيل عفلق عن النبي العربي. فإذا كان محمداً كل العرب فإن كل العرب محمد. والإسلام به كل شيء كما يقول السلفيون المعاصرون، حرية الفكر والكرامة الإنسانية كما جسدها الرسول في الاحتفال بالمولد النبوي. فالفيلسوف مفكر مناسبات مثل الوعاظ^(٣).

ويسمى فكرنا "العربي" وليس "الإسلامي" ربما لنزعة وطنية قومية أكثر منها إسلامية. والحضارة العربية أوسع من الحضارة الإسلامية، تشمل إيران ودجلة والفرات وبنى إسرائيل، كما هو الحال في تحديد ميشيل عفلق للعروبة. والمدنية الإسلامية ما هي إلا طور من أطوار الحضارة العربية. وإذا كانت هذه الدراسة أقرب دراساته الإسلامية إلى الابتكار إلا أنها قراءة للغرب في التراث العربي. فالغرب هو المعيار والتراث العربي هو المعيار. وتنتهي الدراسة المقارنة بصورة

(١) "وها نحن أولاء اليوم - معشر الشباب العربي المتوثب - بسبيل إيجاد نزعة إنسانية جديدة وكلنا لا نزال حيارى في معرفة الطريق إليها. إنما يخلق بنا أن نعتبر بالتجربة الإنسانية التي عاناها أسلافنا هؤلاء. تلك منى دعوى وتحذير معاً"، المصدر السابق ص ٦٩.

(٢) "إمكان اتخاذنا من الصوفية الإسلامية مصدراً نصدر عنه في مذهبنا الوجودي العربي الذي نريد إقامته فلسفة شاملة لجيلنا هذا في العصر لا يعني نبذ كير كجارد وهيدجر وباسبرز. فلولاهم لما عرفنا الوجودية والبحث عن مصادرها العربية. هم المصدر الأصلي لتمثلهم حتى يتيسر لنا إقامة وجودية عربية راسخة الدعائم مثبتة القواعد، ثم لا تنبذهم بل نودعهم حتى آخر حدود بلادنا العربية بحضارتها الجديدة شاكرين لهم زيارتهم الخصبة المبدعة لعالمنا الفكري قائلين: إلى اللقاء في الميدان العام للروح الإنسانية الواحدة. ومن يدري لعلهم أن يصبحوا آنذاك هم الآخرون من عشيرتنا الأقربين"، المصدر السابق ص ١٠٦ - ١٠٧.

(٣) فاية روعة في تقويم الحرية الفكرية نراها غير الرسول وأصحابه. إن في هذا لأنبئ نموذج لتقدير حرية الفكر وتقديس الكرامة الإنسانية. وإن فيه لأعمق عبرة تفيد منها في احتفالنا بمولده الكريم"، المصدر السابق ص ١٦٠.

هرمس في الفكر العربي مع نصوص غير منشورة وهو خارج موضوع الكتاب إلا من كونه نقطة التقاء بين الحضارات اليونانية والمصرية والإسلامية^(١).

وبالرغم من أن "من تاريخ الإلحاد في الإسلام" لا يوضح في التصدير الهدف النهضوي منه، إلا أن العبارة الأخيرة فيه توضح ذلك، وهي حرية العقل الإسلامي في العصور الأولى. فهل يمكن أن تعود مرة أخرى؟^(٢). والكتاب تأليف وترجمة في آن واحد، بل تزيد الترجمة على التأليف كما^(٣). ولا تذكر الترجمة في الفهرس بل توضع على أنها تأليف^(٤). بل إن التأليف هو مراجعة لكتابات المستشرقين، وتفكير على تفكير، وهو في مطلع شبابه في الثلاثينيات والأربعينيات عندما كان معظم أساتذته من المستشرقين. والجزء الكبير في الكتاب هو دراسة بول كراوس عن ابن الراوندي^(٥). والمنهج المتبع هو المنهج التاريخي، دراسة الشخصيات والظروف الاجتماعية والسياسية التي عاشت فيها، وليس منهجاً فكرياً يدرس ظاهرة الزندقة من الناحية العقائدية أو النفسية الاجتماعية. كما أن وضع جابر بن حيان مع حركة الزندقة والزنادقة دفع للأمور إلى حدها الأقصى. ويعنى بحركة الإلحاد إنكار النبوة والأنبياء وليس نفى وجود الله، وهو ما يميز بين الإلحاد في الحضارة الإسلامية عنه في الحضارة الغربية. هو إلحاد معرفي باسم العقل، وليس إلحاداً أنطولوجياً باسم الوجود أو القيمة. والمقدمة عن الروح العربية التي تجمع بين العقل والقلب، بين التأويل والتنزيل. وهو موضوع كان شائعاً وسط الحلقات الاستشرافية في الجامعة المصرية، نظراً لوجود المستشرقين في بيئة ثقافية مغايرة. والعموميات تثير الذهن، وتبعث على التفكير. والموضوع غريب على موضوع الكتاب، بل إنه مضاد له، نظراً لأن روح الحضارة العربية في التصوف، في حين أن الإلحاد يقوم على الفكر الحر. ولكنه ظل كتاباً جريئاً في وقته. وأجراً منه أن يعاد طبعه هذه الأيام، في موجة التكفير في زمن التفكير.

والهدف من تأليف "مذاهب الإسلاميين" بجزأيه، الأول عن المعتزلة والأشاعرة، أي أهل السنة، والثاني عن الإسماعيلية والقرامطة والنصيرية

(١) تلك هي الملامح الإجمالية العامة لصورة هرمس في تطورها حتى الفكر العربي، وفيها نبدي في الوقت نفسه المميزات البارزة للروح العربية، وبخاصة ما يتصل منها بالانزعة الإنسانية، المصدر السابق ص ١٧٥.

(٢) "ولا يسع المرء إلا أن يمتلئ إعجاباً بهذا الجو للطلق الذي هياه الإسلام للفكر في ذلك العصر، مما يدل على ما كان عليه العقل الإسلامي في ذلك العصر من خصب ونضوج. أترى يتحقق مثل هذا الجو مرة أخرى في حضارتنا للعربية التي نأمل في إيجادها؟"، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، دار سينا للنشر، ط/١ النهضة ١٩٤٥، ط/١/١٩٩٣ ص ٢٦٣.

(٣) التأليف حوالي ٩٠ صفحة والترجمة حوالي ١٧٠ صفحة، أي الضعف.

(٤) "ابن المقفع" تأليف جابريللي، "باب برزويه" تأليف بول كراوس، تعليقات على ابن المقفع" تأليف نالينو.

(٥) المصدر السابق ص ٨٩ - ٢١٩.

والدروز، أى الشيعة، ليس فقط هدفاً علمياً، وهو ندرة المؤلفات فى الموضوع، بلغة سهلة، وضرورة الكتابة فيه بعد نشر نصوص المعتزلة وقراءتها طبقاً لمدرسة مصطفى عبد الرازق، الاعتماد النصوص والمواجهة بها، بل إعطاء نموذج على حرية الفكر فى أمور العقيدة وحق الاختلاف وعدم تكفير المخالفين فى رأى، كما ابتدع الغزالي فى "الاقتصاد فى الاعتقاد" وإضافة جزء أخير فى كتب العقائد الأشعرية عن "فيما يجب تكفيره من الفرق"، اعتماداً على الحديث الضعيف الذى يشكك فى صحته ابن حزم، حديث الفرقة الناجية. وبهذا التحرر الفكرى الذى مارسه القدماء - فى الفترة الإسلامية الأولى - على مدى سبعة قرون - نستطيع الآن - أن نمارسه من جديد^(١). ويرفض المؤلف أى دعوة للإقصاء والاستبعاد لأى فكر أو رأى أو مذهب، بدعوى أن مذهباً بعينه يمتلك الحقيقة كلها وحده على أنه المذهب الصحيح. كما حدث ذلك فى التاريخ^(٢). والتاريخ أيضاً شاهد على تعددية الآراء والمعتقدات والمذاهب، سواء فى تصدير صغير عن نشأة علم الكلام ودواعيه، وأسماء فرق المعتزلة، وعرض لأصولهم الخمسة، والحديث عن أعلامهم مثل أبى الهذيل، والنظام، والجبائى، والقاضى عبد الجبار، والأشعرية مثل الأشعرى، والباقلانى، وعبد القاهر البغدادى، والجوينى. وفى كل علم عرض جليل الكلام أى الإلهيات، ودقيق الكلام أى الطبيعيات.

ويتجلى المشروع الفلسفى النهضوى فى الهدف السياسى المباشر، الدفاع عن الحرية والديموقراطية ضد القهر والدكتاتورية. وقد كان هذا الباعث وراء انتحال بعض النصوص السياسية على لسان اليونان مثل كتابى "سر الأسرار" و"العهود اليونانية". قد يكون البعث على انتحالها محاربة الدكتاتورية بعد أن اتجه النظام الإسلامى - فى مستهل الخلافة العباسية - إلى صورة الملكية المطلقة، بعد الصورة الأبوية التى كانت فى عهد الخلفاء الراشدين، والنظام البيزنطى الأموى وليس الساسانى الإيرانى الذى أصبح نموذج العباسيين، بعد أن شارك الفرس فى الثورة على الأمويين. وأحياناً يستلهم هذا المنحول الأدب السياسى الإيرانى من أنصار

(١) "وسيجد القارئ أن أسلافنا هؤلاء بلغوا فى التحرر الفكرى فى أمور العقيدة مبلغاً عظيماً صرنا نتمنى اليوم أن نصل إليه بل أن تقترب منه. ونرجو من وراء هذا أن يكون وسيلة إلى تجديد التفكير الإسلامى بعامة بحيث يجعل نقطة انطلاقه من آخر مرحلة وصل إليها هذا الفكر المتعمق الواسع الآفاق بعد أن ران علينا خلال سبعة قرون أو يزيد جمود شديد. فمن هذه المناهل الثرية الأصيلة المتدفقة ينبغى أن يكون دورنا واستلھامنا"، مذاهب الإسلاميين، دار الطم للملايين، بيروت ج١، ١٩٧١، تصدير ٣-٤.

(٢) "تم إبنى - بطبعى - أرفض كل دعوى تدعى لنفسها أنها وحدها تمثل الدين الصحيح، وشواهد تاريخ الأفكار أبلى دليل على تهافت هذا الادعاء. وللخير كل الخير فى أن يكون الدين مفتوحاً لكل الاتجاهات، غنياً بشتى التجارب، حاقلاً بديناميكية الحياة، إن تعثر فى الشكل نبذه أو استبدله. وإن إفتقر فى المضمون أغناه وتعمقه"، مذاهب الإسلاميين ج ٢ ص ٥-٦.

زرادشت ومانى ومزدك، أو من النصارى أنصار اليونان، فقد كان الانتحال عن الفريقين. ففي الكتابين أفكار عصرية. ولو قدر لها أن تسود عند حكام المسلمين لما انهارت دولة الإسلام حتى اليوم. ومن ثم فإن هذه الأفكار عن الحرية والديمقراطية قادرة على أن تحفز العرب والمصريين اليوم على إنشاء دولة الغد العربية الشامخة. والمؤلف يكتب ذلك بعد الثورة المصرية بعام أو عامين بالرغم من أن عروبة الثورة لم تكن قد ازدهرت بعد. وربما كان ذلك من أثر "مصر الفتاة" التى كانت تربط مصر بالأمة العربية والإسلامية. ومع ذلك يلاحظ المحقق أن الكتابين أقرب إلى نفسية الحكام، بالرغم من انتشار معانى الديمقراطية والحرية السياسية والمساواة والعدالة - التعويضية أو التوزيعية - قبل أفلاطون وأرسطو (١).

ويقال إنه أراد أن يختم حياته دفاعاً عن الإسلام ضد إنتقادات المستشرقين للقرآن وللنبي، وهو الذى طالما أعجب بالمستشرقين دفاعاً عنهم وترجمة لهم. وبصرف النظر عن الدوافع العلمية لهذا العمل الأخير، سواء كان بعداً عن الوطن والعيش فى باريس، والغربة تحيل إلى التراث، والهجرة تدفع إلى التمسك بالروح والتراث الروحي للبلد البعيد، أو الباعث الاقتصادي فى أكثر الدول التى تمول البحوث دفاعاً عن الإسلام ونشره فى مواجهة الغرب، أوروبياً يقظة داخلية، وقد جاوز السبعين، دفاعاً عن الهوية واستعداداً للقاء فى اليوم الآخر. هذا التحول عن الإعجاب بالغرب، والمستشرقين بوجه خاص، إلى الدفاع عن القرآن ضد منتقديه جعله - وهو فى نهاية المطاف - متكلماً جديداً وسط البيئة الغربية، التى عشقها فى مطلع الشباب، والتحول من نيتشة وإشبنجار وشوبنهاور إلى القرآن والنبي والإسلام، مثل رابعة العدوية وعمر الخيام وأوغسطين. ويعنى بالمستشرقين كل من تكلم ضد الإسلام ابتداء من آباء الكنيسة الأوائل حتى هذا القرن دفاعاً عن صورة الإسلام فى الغرب وتطهيراً لها من أهوائه وانفعالاته. ويحتوى على ثلاثة عشر مقالاً مراجعة نقدية لكتابات المستشرقين. ترجم لهم فى البداية وأجل الرد عليهم فى النهاية (٢).

(١) "وبالجملة فى الكتابين أفكار سياسية عصرية إلى أقصى حد. ولو قدر لولاة أمور المسلمين أن يراعوها حتى رعايتها لما انهارت دولة الإسلام انهياراً لم تنهض منه حتى اليوم. ونحن نرجى أن يكون فى تدبير المعانى العالية التى يتضمنها هذان الأثران النفيسان ما يحفزنا نحن العرب والمصريين بخاصة إلى أن ننشئ دولة الغد العربية الواحدة الشامخة"، الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام، النهضة، القاهرة ١٩٥٤ ص ٧٥.

(٢) Défense du Coran contre ses cirtiques, Unicité, Paris 1989 PP 4-8. ويضم :

- ١- ماذا يعنى وصف "أمى" الذى يطلق على النبي محمد (ضد شيرنجر، فنسك، هوروفتر، بول).
- ٢- الموازنة الخاطئة بين القرآن والعهد القديم (ضد جيجر، هيرشفيلد، سيدرسكى، جانو، بل، أندريه، كليرمونت).

٣- معنى كلمة "قرقان" (ضد بلاشير). =

أما كتابه الفرنسي الثاني "الدفاع عن حياة محمد ضد مشوهيها" فهو الحلقة الثانية من السلسلة الجديدة التي أسسها في فرنسا بعنوان "إسلاميات" وهي تقابل "دراسات إسلامية" في مرحلة الشباب والنضج. وهي - هذه المرة - موجهة للغربيين عامة، وللمستشرقين خاصة، كما كانت الأولى موجهة إلى المصريين والعرب عامة، وإلى الباحثين خاصة. ويبدأ التصدير بقانون عام "تأدرا ما يسعد الناس بالحقائق، خاصة عندما تعارض مصالحهم". وهذا - بالضبط - ما حدث للمستشرقين منذ الدولة البيزنطية حتى الآن، عندما قاموا بتشويه حياة الرسول لأن الإسلام كان يهدد الدولة البيزنطية في الشرق، كما استولى على ممتلكات الإمبراطورية في الغرب، منذ يوحنا الدمشقي وتيودور أبو قرة وإلياس وعبد المسيح الكندي حتى رهبان أوربا منذ القرن الثاني عشر حتى اليوم. وقد كانت دراساتهم عن الرسول محملة بالعداء والكذب بدعوى الموضوعية والعلم والبحث التاريخي المحايد والنزيه. كتبوا جميعاً عن "أسطورة محمد". واستمر في هذا العداء الأب لأمانس والسير موير تحقيقاً لأهدافهم الهجومية، وبارتهولد، وبلايف، وبيرتاز لولاتهم الماركسي، والأب الدومينكاني ثيري الذي أخذ الاسم المستعار حنا زكريا لغضبه وأهوائه. الغاية إذن من هذه الدراسة الثانية هي الكشف عن أخطائهم، وتقنيدهم افتراضاتهم المتسرعة، وتصحيح أحكامهم القائمة على وقائع خاطئة أو جزئية، حتى يأخذ القارئ غير المسلم عن الإسلام وشخصية الرسول صورة أكثر دقة وأكثر عدلاً^(١)

٤ - الاقتراضات الخيالية لمرجوليوت.

٥ - إجننتس جولنزيهر والقياس الخاطئ بين الإسلام واليهودية.

٦ - الصابئون في القرآن (ضد بيدرسون، كارادي فو).

٧ - الرسل في القرآن (ضد تخيلات فنسك).

٨ - قراءة هليينسييتية خيالية للقرآن (ضد موير، بل آرثر).

٩ - هل للبسملة مصدر في العهد القديم؟ (ضد نولدكه، شفالي).

١٠ - فشل كل محاولة لترتيب زمني للقرآن (ضد نولدكه، جريمه، بلاشير، بل).

١١ - مشكلة الألفاظ الأعجمية في القرآن (ضد دفروجاك، فرائكل، جيفري، مينانا).

١٢ - حول النداء القرآني "يا أخت هارون" (ريلان، إيرهارت).

١٣ - مشكلة هامان.

(١) Défense de la vie du prophète Muhammed contre ses detracteurs. Ed, Afkar,

Paris 1990 pp. 5-6

ويضم ستة فصول ومقدمة :

مقدمة : أسطورة محمد في أوروبا، عشرة قرون من الكذب الشرير والتهمة الكاذبة.

١ - صدق محمد فيما يتعلق برؤاه للملائكة الأعلى.

٢ - حسية الرسول المقترى عليها.

٣ - سياسة محمد تجاه خصومه : محمد واليهود، محمد والمسيحيون، سياسة محمد تجاه العرب.

وتظهر موقف المؤلف المعادى للاشتراكية وإثبات التباعد بين الإسلام والاشتراكية.

سادساً : المشروع الفلسفى التاريخى (الآخر)

بدأ الفيلسوف الشامل تأملاته الفلسفية فى رسالتين : الماجستير بالفرنسية، "مشكلة الموت فى الفلسفة الوجودية" التى أشرف عليها لالاند وكوايريه عام ١٩٤٧، وطبعت عام ١٩٦٤ ضمن منشورات كلية الآداب جامعة عين شمس، وأوجزها فى "الموت والعبقريّة". فمن التصدير العام يبدو الفيلسوف وجودياً، يكتب بقشعريرة الفكر الذى يتجلى الموت أمامه على قمة العدم، فيضئ للذات السبيل للكشف عن الحياة المليئة الذابغة من عين الوجود سالكة إلى سدرة المنتهى^(١). فيجتمع التحليل الوجودى للبدن مع التصوف وعباراته القرآنية والصوفية، ويحاول الجمع بين ثقافتين الغربية والعربية الإسلامية، دون وحدة فكر أو موضوع^(٢). فبقيت الموضوعات متناثرة تحت عنوان واحد، بالرغم من إختلاف النوع الأدبى بين الفلسفة والشعر واليوميات، ودون هوامش أو مراجع. وتبرز أحياناً بعض التحليلات العنصرية مثل الفرق بين الروح السامية والروح الآرية. الأول منفصل والثانى متصل. الشعور بالشخصية فى الأول غامض، وفى الثانى قوى. إنما هى البداية بين الفلسفة والتصوف والعلم.

ويحاول التعريف بالفلسفة الوجودية فى "دراسات فى الفلسفة الوجودية" لإعطاء القارئ العربى فكرة واضحة عن الفلسفة التى أحاطت بها الشائعات، مع أنها فلسفة محددة تماماً، ويطلق عليها لفظ "مذهب" وهى ترفض المذهبية. تقوم على أن الإنسان يوجد نفسه بفعله، دون أن يستتبطه من ماهية مسبقة، وكما عبر عن ذلك سارتر بطريقة أفضل فى "الوجودية فلسفة إنسانية"^(٣). يصف سياقها التاريخى

- ٤- وفاء محمد بالعهود المعقودة.

٥- النظم الإسلامية والتأسيس النهائى لها من الرسول: الصلاة، الصوم، الحج، الزكاة، الاختلافات بين الإسلام والاشتراكية.

٦- نقد الصحة التاريخية للرسالة، خطب الرسول وأحاديثه.

(١) "هذه صفحات أملتتها قشعريرة فكر تجلى له للموت على قمة العدم، فأضاء للذات السبيل للكشف عن الحياة المليئة، وهى تتبع من عين الوجود. وهى ذى تسلك الطريق إلى سدرة المنتهى حيث تلتقى ذروة البقاء بهواية الفناء"، الموت والعبقريّة، دار القلم، بيروت ص جـ.

(٢) من الغربيين يحيل إلى ستفانز فايچ، وهيلدرن، وماريه يسكرنست، ونوفاليس، وأوغسطين، وموريس دى جران. ومن العرب والمسلمين يحيل إلى امرئ القيس، وعمر بن أبى ربيعة، والرازى، وابن سينا، والحارث المحاسبى، والغزالي، وعبد اللطيف البغدادي، ولسان الدين بن الخطيب، وابن خلدون، والجزري، والسكاوى، والشعراني، ومسكويه، وحنين بن اسحق، وابن الهيثم، وعلى بن رضوان المصرى، والبيهقى، والسموأل.

(٣) "هذه دراسة بسيطة موجزة عن الوجودية قصدت منها إلى إعطاء القارئ العربى فكرة واضحة عن المذهب الذى إختلط اسمه فى ذهنه بمعان ليست لها به أية صلة، رغم أن الوجودية مذهب فى الوجود=

فى النصف الأول من القرن العشرين، وهى رد فعل على الفلسفات العقلية والوضعية فى العصور الحديثة كلها. ويعطى نماذج من فلسفات كيركجارد رائد الوجودية، وهيدجر زعيمها، وكارل ياسبرز وأورتيجا وأونامونو وألبير كامى والعارف الروسى برديائيف وسارتر. ثم ينتهى بخلاصة مذهب الوجودى من الزمان الوجودى، وهو نفس النص الذى فى موسوعة الفلسفة الذى كتبه عن الفيلسوف عبد الرحمن بدوى.

ولما كانت الفلسفة التى إختارها هى الفلسفة الوجودية فقد إرتبطت بالأدب عامة والشعر خاصة. لذلك كتب "فى الشعر الأوروبى المعاصر" أقرب إلى المقالات المتفرقة، وعرض دون نقد، طبقاً للإعلام، مع ترجمات وتقديم، وكأنه يكتب للموسوعات أو للمناسبات، تعتمد على النصوص أكثر مما تعتمد على الدراسات والتحليل، كتبها بروح المحقق دون مراجع أو هوامش مع علم غزير. تبدو رومانسيته فى الاستهلال وتقابل الشعر والآلة، والقلق على مصير الإنسان. ينأى عن الحدائث والاتجاهات الحديثة فى الشعر التى لن يبقى منها الكثير. فهو أقرب إلى الشعر القديم منه إلى الشعر الحديث، فربما يكون الشعر الجديد مجرد هراء بالرغم من التزامه بالوزن والقافية^(١).

كما ألف "الأدب الألمانى فى نصف قرن" مركزاً - فقط - على لكة وليس على الأدب الألمانى كله^(٢). ويغيب أى تصدير أو استهلال أو مقدمة لتوضيح الغاية من الترجمة، وصبها فى المشروع الفلسفى النهضوى ككل. وموضوع بعض أجزائها موجود سلفاً فى الكتاب السابق. وكان يمكن التركيز على لكة فى مصر وأسبانيا وعلاقته الأخيرة مع السيدة المصرية^(٣).

ويعود إلى ينباع الفكر الأوروبى عند اليونان فى رباعية مثل فصول السنة، الربيع والصيف والخريف والشتاء، الربيع ما قبل أفلاطون، والصيف أفلاطون وأرسطو، والخريف المدارس الأخلاقية بعد أرسطو، ويتضمن الشتاء نهاية الفلسفة

محدد تمام التحديد يقوم على مبدأ أساسى سهل بسيط، هو أن وجود الإنسان هو ما يفعله. فأفعال الإنسان هى التى تحدد وجوده وتكوينه، ولهذا يقاس الإنسان بأفعاله. فوجود كل إنسان بحسب ما يفعله. وذلك ضد مذهب القائلين بالماهية، أى الذين يفترضون ماهية سابقة على وجود الإنسان، وعنهما تنشأ أفعاله، ووفقاً لها يحكم عليه وبها يحدده، دراسات فى الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط ١ ١٩٨٠ ص ٥.

(١) فى الشعر الأوروبى المعاصر، الأنجلو المصرية للقاهرة ١٩٦٥، يتضمن دراسات عن لكة فى مصر، وهيلدرلن، ولوركا، وسان جون بيرس، وكوكتو الشاعر والناقد. وكلوديل والشعر، ونيشيه، وشوبنهاور، وهيجل وعلاقتهم بالشعر والموسيقى، وهرمان كوهن، وإشينجار وعلاقتهم بالموسيقى.

(٢) "الأدب الألمانى فى نصف قرن، الكويت ١٩٩٤ سلسلة عالم للمعرفة ١٨١.

(٣) تضم المقدمة حياته وشعره، والعلاقة مع الأميرة ماريه تورن، وتاكسس وتنقلاته فى باريس، وألمانيا، وسويسرا، ونشاطه إبان الحرب العالمية الأولى وعن قصائده الأخيرة ومرضه ووفاته.

اليونانية في الأفلاطونية المحدثّة. كما إستعمل أحمد أمين أيضاً صورة الفجر والضحي والظهر لتاريخه الإسلامى.

ليس المقصود مجرد تاريخ الفلسفة اليونانية بل إعادة قراءته من منظور الفلسفة الأوربية الحديثة خاصة إشبىنجلر، روح الحضارة، وقراءة العقل اليونانى، بمعنى الروح الهيجلى، بأسلوب إنشائى يصف اكتشاف الإنسان لذاته وبزوغ الضمير الإنسانى عند اليونان وكأن لا شئ قبل اليونان، مصر والشرق (١). كما يغيب فى وصف تاريخ الفلسفة العام كل التراث الإسلامى، يبدأ من اليونان وينتهى إلى الغرب الحديث وهو الدارس الإسلامى والمحقق والمترجم للمستشرقين. ولا توجد مقارنة بين الروح اليونانية والروح الإسلامية أو بالمقارنة مع الروح الغربية، باستثناء مقارنة بين المصريين الذين يأخذون النتائج واليونانيين الذين يضعون المقدمات. والهدف أيضاً الحضارة العربية، هذه الروح الجديدة حتى تعود الإنسانية إلى عرشها من جديد، بعيداً عن الآلة التى اختلق فيها الإنسان، بفضل هذا الجيل الوثاب الذى يستعيد - عاجلاً أو آجلاً - هذه القيم الإنسانية العليا (٢).

وتستمر الروح اليونانية وتتطور من الربيع إلى الصيف، أفلاطون وأرسطو. فأفلاطون هو عالم العقل والمثل والروح. هو الحى، الملهم الأكبر لأبناء هذا الجيل، مادة ساذجة تقدم الروح والمثال لهم، تجربة روحية خصبة بعيداً عن متحف التاريخ، فى ثالث متوالد، سقراط وأفلاطون وأرسطو، سقراط الأب وأرسطو الابن وأفلاطون الروح القدس، وإعتماداً على الدراسات أنثيولوجية الحديثة. فاللغة تعبير عن الحياة عند إشبىنجلر ونيشيه، ومنزل الوجود عند هيدجر. ويبدو الأمر وكأن أفلاطون شيخ طريفة وأن أبناء هذا الجيل هم المريدون، نحو غاية روحية سامية (٣). ويصف المؤرخ الفلسفى مذهب أرسطو على نحو إنشائى بأنه هو الذى

(١) "والشخص المبدع هو الذى يعكس فى روحه كل خصائص الحضارة التى ينتسب إليها، ويدوره يعطيها خصائص جديدة. فهو إذن سلبى يخضع لخصائص الحضارة من ناحية، ومن ناحية أخرى إيجابى يخلق للحضارة ميزتها ويضع لها قيماً خاصة. ومعنى هذا أن للفردية والشخصية دخلاً كبيراً فى تكوين كل فلسفة. وبهذا نكون قد أرضينا النزعة الفردية، وعلى هذا المنهج الذى رسمه لنا إشبىنجلر سنسير فى دراستنا لتاريخ الفلسفة اليونانية"، ربيع الفكر اليونانى، النهضة المصرية، القاهرة ١٩٤٦ ص ٣٣.

(٢) "وها نحن أولاء نجد اليوم هذا النداء متوجهين به إلى المؤمنين بالروح الجديدة لحضارة جديدة، كى نثبت الإنسانية فى عرشها من جديد فى العصر الذى سانت فيه الآلية، فاختلق الإنسان تحت نيرها الجبار الذى لا يرحم. وكلنا أمل وثاب فى أننا نستطيع نحن المؤمنين بهذه الروح من أبناء هذا الجيل أن نقيم إن عاجلاً أو آجلاً عالماً ممتازاً من القيم الروحية الإنسانية العليا"، المصدر السابق ص ح.

(٣) وأفلاطون هذا الحى، هذا الملهم الأكبر، هو الذى تقدمه الآن إلى المؤمنين بالروح الجديدة لحضارة جديدة من أبناء هذا الجيل. تقدمه هنا مادة ساذجة حاولنا - قدر المستطاع - أن نستخرجها كما هى فى متحف التاريخ، أعنى كعضو حى فى روح الحضارة اليونانية: مثل - هو وأستاذه سقراط وتلميذه أرسطو - صيف هذه الحضارة - أى أوجها وأعلى ما بلغته من سمو حضارى، وهم - من أجل هذا - يكونون ثالثاً عضواً متحد الأكتاف، الأبى فيه سقراط، والابن أرسطو، والروح القدس أفلاطون، إن -

أنزل الفلاسفة من السماء إلى الأرض. تأمل في الكون واتصل بالعقل الفعال. وهو مذهب لا يثير الحب ولا الأوهام ولا الحالمين النبلاء ولا الشباب. ولكنه أثر بروحه العلمية. يقدم هذا المارد الفكرى صورة تحليلية دقيقة بمنهج تاريخى يدرك التوتر الحاد والتناقض الخصب حتى تتجدد نفوسنا اليوم بما عانىناه سلفاً من تجربة حية قد تكون أعظم ما عانتها الإنسانية حتى الآن. فكما كان أرسطو لنا فى الماضى يمكن أن يكون لنا فى الحاضر، عاملاً لوثة حيوية جديدة فى التاريخ^(١).

وفى "خريف الفكر اليونانى" يودع المؤلف هذه الروح الإلهية الخالدة، والمعجزة الإنسانية الكبرى، والرمز الأعلى للنبل والحق والجمال، بعد أن حقق الصورة العليا للإنسانية، وتجسدت فيه كل القيم الأزلية، وهدت الإنسان سواء السبيل. وعلى الأجيال القادمة عبادته واستلهامه من أجل تجديده وإعادة اليوم كما كان سلفاً فى ذروته فى دورة تاريخية جديدة، وربما فى سنة جديدة لها فصولها الأربعة. وربما بدأنا فى فجر النهضة العربية فى القرن الماضى ربيعها ونحن فى طريقنا إلى صيفها قبل أن يحل علينا خريفها وشتاؤها^(٢).

وتستأنف الروح مسارها من اليونان إلى العصور الوسطى، وهى عصور على غير ما هو شائع عنها أنها عصور ظلام، ينبثق منها فجر العلم الحديث بفضل مفكرين أحرار خلصوا الإنسانية من العبودية الفكرية إلى طريق الحرية، فالفيلسوف المؤرخ يتبع مسار الروح فى التاريخ، باعتباره مسار الحرية، فالتاريخ - كما يقول كروتشه معبراً عن الهيجلية الجديدة - هو قصة الحرية^(٣).

"جاز لنا أن نستخدم مثل هذا التشبيه. واستعنا فى إعداد هذه المادة بالنتائج التى انتهى إليها قرن من الدراسات الفيلولوجية الدقيقة إستخلاصناها نقيّة من غبار النقد الفيلولوجى وأشعنا فيها الحياة بفضل المنهج الحضارى والتجربة الحية، حتى أنت - فى النهاية - تمثالاً من المرمر الناصع لا أثر فيه لصناعة الفنان. لكنه تمثال على كل حال. فدع لأولئك المؤمنين أن يتمثلوه فى نفوسهم حتى يستحيل إلى تجربة حية عميقة، ويشيع فى باطنهم روحاً جديدة، ويصورنه على غرارها، فيكون ينبوعاً دافقاً من ينابيع الخلق الروحى المنشود"، أفلاطون، النهضة ط/٣، القاهرة ١٩٥٤، تصدير عام.

(١) "وما نحن أولاء نقدم لهذا المارد الفكرى صورة تحليلية دقيقة، راعينا فيها التطور الحى، أعنى الأشكال المستمر والتوتر الفكرى الحاد والتناقض الخصب الذى ينحل على أساس المنهج التاريخى حتى نستطيع أن نجدد فى نفوسنا اليوم ما عاناه من تجربة حية هائلة لعلها أن تكون أعظم ما عرفته الروح الإنسانية من تجارب حتى الآن"، أرسطو، النهضة المصرية ط/٢، ١٩٤٤ ص ١٠.

(٢) "قوداعاً إذن أيتها الروح الإلهية الخالدة، وداعاً أيتها المعجزة الإنسانية الكبرى، وداعاً أيتها الرمز الأعلى للنبل والحق والجمال. ها أنت قد حققت الصورة العليا للإنسانية وتجسدت كل القيم الأزلية، وهديت الإنسان سواء السبيل، وما على الأجيال المتلاحقة إلا أن تقيم لعبادتك المراسم والطقوس صادرة فى كل نبيل من الفعال عن حيك. وما علينا - نحن المؤمنين بقداستك المستلهمين روحك - إلا أن نحاول اليوم جهدنا أن نجددك وأن نخلق روحاً جديدة على غرارك، إن كان شئ من هذا فى الإمكان"، خريف الفكر اليونانى، النهضة المصرية، القاهرة ط/٢، ١٩٤٦ ص ١٠.

(٣) "وهكذا ينبثق من ظلمات أوائل العصور الوسطى فجر العلم والفكر الحديث، والفضل فى ذلك لرجال الفلسفة فى العصور الوسطى جميعاً. فبهم تخلصت الإنسانية من قيود العبودية الفكرية، واندفعت إلى =

وبعد هذا الحماس الرومانسى لكتابة تاريخ أصول الغرب عند اليونان، والإعلانات المدوية عن ضرورة التجديد وإعادة بعث الروح، فإن العالم المدقق يتوارى أمام فيلسوف التاريخ. إذ يخلو "ربيع الفكر اليونانى" من الهوامش، لأنها فى صلب الصفحة، لا فرق بين العلم والمعلومات، وتضطرب قسمة الكتاب لأنه دون فصول أو أبواب. ويكرر مادة تاريخية معروفة وتكون أشبه بالكتب المدرسية أو الجامعية المقررة^(١). ويتبع "أفلاطون" نفس التقسيم التاريخى والموضوعى المدرسى^(٢). ويتحول "خريف الفكر اليونانى" - بعد الإعلان الصاخب عن ضرورة استلهم الروح اليونانى - إلى مؤلف مدرسى عن الرواقية والأبيقورية والشكاك، وفى الشتاء عن فيلون والأفلاطونية المحدثه، مع بعض الجدة من المصطلح الفلسفى فى العصر اليونانى وتاريخه فى الدور الأول^(٣). وبعد الإعلان المدوى فى تصدير "فلسفة العصور الوسطى" عن انبلاج نور جديد يمثل فجر الفكر والعلم الحديث، على غير ما هو شائع عنها من عصور الظلام يتحول الكتاب إلى تاريخ مدرسى، وتتبع عصوره المختلفة ومدارسه المتتالية إعتقاداً على جيلسون وجرايمان وأويس دف، وأخذ المادة العلمية منها والاعتراف بذلك، دون حرج، حتى فى تصنيف مدارسها الأفلاطونية فى عصر الآباء ثم الأرسطية فى العصر المدرسى دون إشارة إلى أثر الفلسفة الإسلامية إلا فى الرشدية اللاتينية ثم إكماله فى "دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى".^(٤)

ثم أتى "دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى" بلا استهلال إلا استهلالاً بعيداً عن إهتمام المسيحيين بالعلم العربى، يوضح هدفه والغاية منه، وهل هو أقرب إلى الجبهة الأولى، تراث الأنا، أم الجبهة الثانية، تراث الآخر، أم للربط بين الجبهتين بطريقة منهج الأثر والتأثر، أثر الأنا فى الآخر فى مقابل أثر الآخر فى الأنا، سواء اليونان القديم أم الغرب الحديث، بالرغم من حدود منهج التأثير والتأثر حتى ولو كان استشرافاً معكوساً. يبدو الهدف أحياناً رومانسية الأنا وثقتها بالنفس وأثرها فى

طريق الحرية التى تسير فيه قدماً إلى مستقبل وضاء، فلسفة العصور الوسطى، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٣ ص ١٢٠.

(١) يضم "ربيع الفكر اليونانى" - بعد مناهج تاريخ الفلسفة والروح اليونانية - استعراضاً للمدارس الأيونية والفيثاغورية والإيلية وهرقليطس وأنيادقليس والنريين وأنكساجوراس والنزعة السوفسطائية التى تمثل عصر التنوير .

(٢) سقراط، البداية والمنهج، ثم الأخلاق والطبيعات والألهيات، حتى صحة المصادر. ثم حياة أفلاطون والمشاكل الأفلاطونية، بداية بنظرية الصور ثم الطبيعات والنفس والأخلاق والسياسة والدين والفن.

(٣) لم نستطع - للأسف - الاطلاع على ثلاث دراسات له تمت فى بنغازى بليبيا عن "المدرسة القورينائية" بنغازى ١٩٦٩ كرنيايس القورينائية، بنغازى ١٩٧٢. سونسيوس القورينائية، بنغازى ١٩٧٢.

(٤) وذلك مثل أوغسطين، أريجيين، بوناقتورا، أفسيلم، أيلار، توما الاكوينى، دنزكسوت، وإيم أوكام، كاعلام.

التاريخ على الآخر، فيما يسمى بالعصور الوسطى لمسار الآخر، وبالعصر الذهبي لمسار الأنا. وتتجلى رومانسية الأنا في إستدعاء محاصرة الأثر الك لفيينا عام ١٥٢٦ ثم عام ١٦٨٣ دون رومانسية الآخر الذي ذهب إلى العالم الجديد في نفس الفترة التاريخية عام ١٤٩٢. وتتجلى الرومانسية في أثر العرب في الشعر الألماني، وكان الرومانسية الألمانية في الفلسفة والشعر - التي جعلها الفيلسوف المؤرخ ذروة الوعي الأوربي - عود إلى العرب عن طريق الغرب. وكذلك الأثر في القصص، وهو أكبر الأجزاء. وللعرب معنى واسع يشمل الفرس والهند، مما يتطلب تغيير اللفظ إلى آخر أعم وأشمل مثل الإسلام أو الشرق، كما يفعل الرومانسيون الألمان أنفسهم. وكان لكتابين - بوجه خاص - أثر كبير في أوربا في العصر الوسيط هما "فصل المقال" لابن رشد و"مشكاة الأنوار" للغزالي، مجرد رصد وعرض للكتابين دون بيان الأثر الفعلي، بل العودة إلى الاستقراق التقليدي وبيان أثر الأفلاطونية المحدثة في "مشكاة الأنوار"، بالرغم من أنه يعبر عن تجربة صوفية أصيلة من الداخل، وليس أثراً من الخارج. كما يبين أثر العرب في تكوين الشعر الموسيقي والمعمار الأوربي، وفي الفكر العلمي والمعارف العلمية والتصوف والفلسفة مع تطبيق على المصادر الإسلامية للكوميديا الإلهية. والحديث عن ابن خلدون ونظرية العمل والقيمة خارج الموضوع إنما يثبت قدرة العقل العربي على الإبداع التي تبرز أيضاً من تحليل عبارته "من غير تعاليم أرسطو ولا إفادة موبذان"، دون اليونان أو الفرس، ودون مقارنة مع ماركس إنما يعطي الإحساس بعظمة الأنا في طورها القديم لعلها تثق بنفسها في دورها الجديد^(١). ثم يدخل موضوعاً معكوساً لبيان دور القارئ في المقروء والذات في الموضوع وهو دور العرب في تكوين التراث اليوناني، في الحفظ والإضافة وإعادة التوازن وهو ما يسمى بالانتحال. ويدل ذلك كله على انفتاح العقل العربي على التراث اليوناني والإيراني والهندي حتى ننتج نحن على التراث الغربي المعاصر كي نستعيد المكانة الأولى^(٢). ومع ذلك فالكتاب مجموعة مؤلفة من مقالات سابقة ودراسات قصيرة متعددة ألف بينها عنوان مصطنع، غايته ملء المقرر الجامعي تحت هذا الاسم على أقل تقدير، أو رفع الروح المعنوية أثناء حركة التحرر الوطني، كما هو سائد في أدبيات العزة الحضارية والفخر بالماضي والسلفية الحضارية على أكثر تقدير. يضم حدوداً

(١) "كشف رائع عن جانب رائع من عبقرية هذا للمفكر العربي للذي نحتفل بترائه العلمي هذه الأيام"، دور العرب في تكوين الفكر الأوربي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت ط/٣، ١٩٧٩ ص ١٤٢.

(٢) "لاستعدنا هذه المكانة في الفكر الإنساني في الحاضر والمستقبل، الذي نرجيه مشرقاً زاهراً إنسانياً عالمياً كما كان في الماضي"، المصدر السابق ص ١٦١.

قصيرة المدى لمعلومات عامة دون تدقيق أو تحليل لمنطق التأثير والتأثر. سرعة تأليفه تدل على أنه مدرسي، مجموعة مقالات متناثرة بعضها خارج الموضوع مثل كل ما يتعلق بالعرب والتراث اليوناني تأثيراً وتأثراً، إين خلدون وأرسطو، معرفة الكندي باليونانية، دوره في الترجمة، المصادر اليونانية للغزالي، دور موفق الدين البغدادي في إحياء التراث اليوناني. هو أسوأ الكتب تأليفاً، وهو تأليف على المؤلفات السابقة وتكرار مقدماتها، وعلى دراسات المستشرقين الذين لهم السبق في هذا الميدان لمجرد تضخيم الكتاب لغاية التدريس. وهو أقرب إلى الثقافة العامة منه إلى الدراسات المتخصصة. والسؤال هو : إذا كان كذلك صحيحاً، دور العرب في تكوين الفكر الأوربي، فلماذا هذا الانبهار الشديد بالغرب والتحامل الشديد على الشرق، إعطاء الآخر أكثر مما يستحق وإعطاء الأنا أقل مما يستحق؟

وبمجرد انتهاء "سلسلة الينابيع" عن مصادر الوعي الأوربي تبدأ "سلسلة الفلاسفة" من "خلاصة الفكر الأوربي" عن نشأة الوعي الأوربي وتطوره ابتداء من النهاية إلى البداية، من إسبنجلر إرتداداً إلى نيتشه، إلى شوبنهاور، إلى شلنجر، إلى كانط، ولكن البداية التاريخية كانت "نيتشه". وهو أول كتاب ألف بعد عامين من تعيينه معيداً بالجامعة عام ١٩٣٩ وهو مازال في سن الثانية والعشرين والذي يعبر عن فلسفته ومزاجه وشخصيته واختياراته حتى ولو كان على لسان الآخرين قبل الماجستير "مشكلة الموت" في ١٩٤١، والدكتوراه "الزمان الوجودي" في ١٩٤٣. وقد تمت مناقشتها عام ١٩٤٤، وهو وقت اندلاع الحرب العالمية الثانية ونهوض ألمانيا متحدة العالم. فإذا كانت الحرب العالمية الأولى قد هيأت لمصر ثورتها السياسية عام ١٩١٩ فإن هذه الحرب الثانية قد تدفعها إلى ثورتها الروحية. ولم يتحقق حلم الحالم فقد تحققت ثورة اجتماعية في ١٩٥٢ بعد سبع سنوات من نهاية الحرب كما اندلعت ثورة ١٩١٩ بعد عام واحد من نهاية الحرب الأولى. ومع ذلك يحلم الحالم بثورة روحية، الوطن في حاجة إليها، ثورة على قيمه وأوضاعه، استبدال بقيمه الثابتة القديمة قيماً متحركة وثابتة جديدة كلها قوة وحياة، وتعبير عن ضمير صادق طموح نحو العلو والسمو، وشعور حي نابض مبدع. فما يقده الآباء لا يقده الأبناء. فساد الشك في القديم عند أبناء هذا الجيل لم يصل إلى حد التنبذ والقنوط^(١).

(١) "لئن كانت الحرب الماضية قد هيأت الفرصة لهذا الوطن كي يثور ثورته السياسية، ففعل هذه الحرب الحاضرة أن تكون فرصة تدفعه إلى القيام بثورته الروحية. فليس من شك في أن هذا الوطن في أشد الحاجة إلى الثورة الروحية على ما ألف من قيم وما اصطنع - حتى الآن - عليه من أوضاع في أشد الحاجة إلى أن يطرح هذه النظرة القديمة في الوجود وفي الحياة، كي يضع مكانها نظرة أخرى كلها خصب وكلها قوة وكلها حياة. وفيها تعبير واضح عن كل ما يخالج ضميره من مطامح نحو سمو ونحو العلاء، وشعور حي نابض بالنزع إلى تطور روحي هائل تصاعد فيه قواه متدفعة متوترة حادة متوثبة خالقة تبدع - في كل صور من أطوار هذا التصاعد - صوراً للوجود خصبة سامية، وقيماً للحياة جليلة عالية، في الإيمان بها إيمان بإمكان خلق جيل من أبنائه عظيم، وفي تحقيقها تحقيقاً لنوع من =

بل إن الأمر يقتضى تغيير النظرة كلها إلى الحياة والكون والوجود بديلاً عن النظرة القديمة وعوضاً عنها، تكون متفقة مع العصر محققة لمقتضياته مستجيبة لمطالبه. تحل متناقضاته وتحل مشكلاته، بعيداً عن الحلول الساذجة أو الوهمية التى تلغى المشاكل ولا تواجهها أو الحلول القديمة التى أدت إلى ضياع الأمة وفنائها. القصد إذن من مشروع "خلاصة الفكر الأوروبى" هو عرض العقل الأوروبى وهو يناضل من أجل تكوين نظرة جديدة من الحياة وفى الوجود لخلق إنسانية جديدة ممتازة وحضارة متفوقة، وكيف يخلق ويبدع ويغير صورة الوجود، فيتغير معها سواء فى مرحلة الإنبايع، أى مصادر الوعي الأوروبى، أو فى مرحلة التكوين، بداية وتطوراً ونهاية، مما جعل الوعي الأوروبى تياراً متدفقاً ومستمراً ومبدعاً للحياة^(١).

ولا يعنى ذلك استبدال تقليد بتقليد، وسيد بسيد، بل دراسة تجارب الآخر والتأمل فيها، وكيف تم الخروج من القديم إلى الجديد، ومن الماضى إلى المستقبل، ومن التقليد إلى التجديد، ومن النقل إلى الإبداع. ولذلك تم اختيار نماذج ممثلة لهذا

الحضارة زاهر ممتاز. وليس من شك فى أن الشعور بهذه الحاجة قائم فى نفوس أبنائه، تستطيع - إذا أرهفت النظرة - أن تكتشفه فيهم واضحاً حيناً، غامضاً فى معظم الأحيان، فهم لم يعودوا يمنحون القيم القديمة السائدة من الثقة والإيمان ما كانت تمنح من قبل، واللوحه التى كانت مرئسة فى مخيلة آبائهم للحياة السامية والوجود الممتاز قد بهتت ألوان الكثير من أجزائها، وانحصر عنها الضوء قليلاً قليلاً. وأصبحوا ينكرون اليوم ما كان أسلافهم يحتفلون له أشداً احتفالاً، ويتبرمون بأشياء كانت من قبل فى موضوع التقديس. وكانت نتيجة هذا كله أن أصبحت الطبقة الممتازة من أبناء كذا الجيل تدفع نحو الشك فى قيمة الكثير من مقدس الأشياء وتفتح عيونها طائفة من المسائل كانت فى نظر السابقين مشاكل تقلق بالهم وتثير همومهم فكانوا يحيطونها بهالة من الرهبة والإجلال. فهذه الطبقة على حال من الشك قد يبلغ عند البعض درجة اليأس والقنوط فى كل شئ من القلق قد يصل إلى حد العذاب وفى حيرة متذبذبة تدفع ذات اليمين وذات اليسار، نيتشه، النهضة المصرية، القاهرة ط ٢، ١٩٥٦، تصدير عام.

(١) وهى - من أجل هذا كله - فى حاجة إلى إكتشاف نظرة فى الوجود جديدة تؤمن بها وتحاول تحقيقها فى الحياة، ويكون فيها عوض عن تلك للنظرة القديمة التى لم تعد تؤمن بها لأنه ليس فى وسعها بعد هذا الإيمان. ولابد لهذه النظرة الجديدة أن تكون متفقة مع أحوال العالم الحاضر، محققة لمقتضيات هذا العصر، باذلة جهدها فى التوفيق بين متناقضاتها وفى حل ما تستطيع من مشكلاته، حاسبة حسابها لكل ما يعجل به من مسائل وكل ما يضطرب فيه من أحداث. فليس حلاً للمشاكل أن تلغىها أو تفر منها وتتأسأها. فلكى تضمن - إذن - لهذه النظرة الجديدة للحياة، ولكى تكون لها قيمة حقا - فى السموبالحياة والارتفاع بدرجة الوجود ولكى تكون قادرة على إشباع هذه الحاجة التى تشعر بها نحو خلقها وإيجادها، لا مناص لنا من أن نجعلها شاملة تواجه كل مشاكل هذا العصر بما فيها من أشكال وتعقيد. أما هذه الحلول الساذجة الهينة التى تحل مشاكل العصر حلاً وهمياً بالفرار منها أو بإلغائها فلا نفع فيها ولا غناء، بل فيها الضرر كل للضرر والخسران للمبين. وليس هؤلاء الدعاة - فى الواقع - إلا دعاة اضمحلال يشيعون روح الاتحلل ويخدرون أعصابنا بلحن الغناء الذى انحصرت مهمتهم فى الحياة. وإلى التمهيد لإيجاد هذه النظرة الجديدة قصدنا، حين فكرنا فى هذا المشروع الضخم، مشروع تقديم خلاصة الفكر الأوروبى إلى أبناء هذا الجيل. فنحن نريد عن طريقه أن نعرض عليهم العقل الأوروبى وهو يناضل ويجاهد فى سبيل إعطاء نظرة فى الحياة وفى الوجود من شأنها أن تخلق طابعاً متازاً من الإنسانية وصورة جليلة سامية من صور الحضارة. نريد أن نبين لهم كيف يفكر هذا العقل ويبدع ويخلق، وكيف يتطور فتتطور معه صور الوجود وقيم الحياة. نريد أن نورد لهم هذه الإنبايع الفياضة الحية التى تنبثق من الرجل الأوروبى فى تنفق وباستمرار، المصدر السابق، تصدير عام.

الفكر الأوربي تبين تطور الفكر الإنساني، مفكرين وفلاسفة وشعراء فلاسفة، أقدرهم على التفكير وأقربهم إلى روح العصر، وأكثرهم أثراً فيه، وأشدّهم عناية بالإنسانية، وأخصبهم في وضع المشكلات واقتراح الحلول، وأجرؤهم على حرية الفكر، ونبذ القديم واقتراح الجديد، بين البداية والنهاية، بين الإعلان والتحقيق، بين الحياة والموت. فمسار الوعي الأوربي ليس مطرد النمو والارتقاء. فيه أيضاً مد وجزر، صعود وهبوط، نهضة وانهيار. وأول نموذج لهذا الفكر هو نيتشه، فيه القوة والعنف والتناقض والاضطراب، وفي نفس الوقت خصب وحياة قد تثير في النفس قلقاً أو شكاً يكون عاملاً إيجابياً لليقظة من الوهم بفضل الفكر الحر والنظر إلى الأشياء والتأمل في العالم.

واضح أن مقدمة "نيتشه" تضع ملامح المشروع كله، الخروج من التخلف إلى التقدم، ومن السقوط إلى الارتفاع، ومن الانهيار إلى النهضة، في خط متقابل مع مسار الوعي الأوربي من النهضة إلى الانهيار، ومن الارتفاع إلى السقوط^(١). وهو نموذج نيتشه أو برجسون للانتقال بالأمة من القديم إلى الجديد.

(١) "ولسنا نريد منهم أن يؤمنوا بمذاهب هذا الفكر ويسيروا في الاتجاه الذي فيه سار، دون افتراق عنه أو محاولة لإتكاره ومخالفته، فليس يعنينا من أمر هذا الإيمان شيء. وإنما الذي يعنينا والذي من أجله أخذنا أنفسنا بمهمة العرض والتحليل لهذا الفكر هو أن نمهلهم على أن يفكروا فيما فكر فيه العقل الأوربي، ويتأملوا في المشاكل التي أثار، والحلول التي قدم وأن ينظروا نظراً عميقاً فيه حرص وفيه جد فيما أتى به من نظرات في الحياة وفي الوجود، كي يتخذوا من هذا النظر وذلك التأمل والتفكير دافعاً ومادة وأداة، من أجل إيجاد هذه النظرة الجديدة التي باسمها سيعلمون ثورتهم الروحية المنشودة. نحن لا نقدم إذن حلاً قد تم صنعها وإعدادها فأصبحت صالحة للاستهلاك. ونحن لا نتقدم إليهم بنماذج نهائية كاملة وليس عليهم من بعد إلا التقليد والاحتذاء. إنما نضع في متناول أيديهم مادة ثمينة للتفكير الحي الخصب، وتحت أنظارهم أمثلة خلاق بهم أن يتأثروا ويستهلّموها وصوراً حية قوية لآخر ما وصل إليه الفكر الإنساني في تطوره وسموه كي يبدأوا نحوهم منها بعد أن يهضموها ويمثلوها ويعطوا عليها بعد أن يكونوا قد بلغوها. ومن أجل هذا كله قد اخترنا من موضوعات هذا الفكر الأوربي ما يمثله أحسن تمثيل، ويجبر عن سموه أصدق تعبير. فاخترنا الفلاسفة والمفكرين والشعراء الفلاسفة. ومن هؤلاء جميعاً لم اختر إلا أقدرهم على الإلهام وإثارة التفكير وأقربهم إلى روح العصر وأعظمهم أثراً في تطور أوروبا الروحي وأشدّهم عناية بمشاكل الإنسانية الحقيقية وأجرصهم على أن يكون فكرهم حياً ينبض بدماء الحياة خصباً يقدر على النمو من بعدهم والإنتاج، جريئاً يهاجم المشكلات، حراً يبذل ما قدس من أوهام. ثم اخترنا - من بعد هؤلاء - روح الحضارة الأوروبية نعرض تطورها، ونحلل أدوارها، ونكشف عن جوهر كل واحدة منها، حتى تكون لدينا صورة كاملة للروح الأوروبية في نموها ووقوفها ومدّها وجزرها ومنحنيات تطورها. وما نحن أولاء نضع الآن بين يديك أول صورة من صور الفكر الأوربي، صورة قوية فيها عنف وفيها قوة وفيها تناقض وفيها اضطراب وفيها خصب وفيها حياة. ونحن نعظم - مقمداً - أنك لن تظمنن إليها، وأن الكثير من القلق سيمسور نفسك بإزائها. ونخالنا نرى عينيك الآن وهما تتسعان دهشة واستغراباً ونحس بقابك وهو يهتز جزءاً منها وقشعريرة. ولكننا نعظم أيضاً - أن هذه الهزمة هي القادرة - وحدها - على انتشالك من ظلمة الهوة التي أتت فيها إلى حيث نور الفكر الحر والنظر الصحيح إلى الأشياء. وأن هذه القشعريرة هي الخليفة وحدها بأن تدفعك إلى الخلق المستمر والإبداع وتلك صورة فكر نيتشه، المصدر السابق، تصدير عام.

وهو ما استمر في مشروع " التراث والتجديد" في جبهته الأولى لإعادة بناء العلوم القديمة، من العقيدة إلى الثورة، ومن النقل إلى الإبداع، ومن الفناء إلى البقاء، ومن النص إلى الواقع، ومن النقل إلى العقل. وهو أهم تصدير عام يضع ملامح المشروع كله. ونظرا لأن صاحبه كان ابن الاثنين وعشرين ربيعا فقد غلب عليه الإنشاء والخطابة والمآينبيغيات والتكرار والإسهاب، وكأنه داعية من الحداثيين لا يختلف عن داعية السلفيين إلا في الاتجاه، إلى المستقبل أو إلى الماضي. وبه نفس القطعية وأحادية الطرف في الحديث عن الإنسانية الحقيقية، والنظر الصحيح. وبعد حوالى ستين

عاماً إنتهى هذا المشروع إلى الخلط بين الموضوع والمنهج، بين المادة والصورة، بين المشكلة والحل. فحدث التقليد للغرب واتخاذ نمطا للتحديث عند التيارات الرئيسية الثلاثة في الفكر العربى المعاصر: الإصلاح الدينى الذى يبدأ من الدين، والتيار الليبرالى الذى يبدأ من الدولة، والتيار العلمى العلمانى الذى يبدأ من الطبيعة.

وانتهى الأمر إلى تقليد الغرب، ونقل المشكلة والحل معا، مع أن المشاكل قد تكون خاصة بكل حضارة وكذلك الحلول. فليس بالضرورة هدم المقدس هو حل لمشكلة المقدس الدنيوى كما تم فى بداية العصور الحديثة فى الغرب. بل يمكن إعادة قراءته وتأويله بحيث يصب فى الحياة، لأنه نابع منها، ويعود إلى الواقع لأنه إجابة على أسئلته. لقد إنتهى الأمر إلى أخذ الاشكال والحل، المادة والصورة، الموضوع والمنهج، البدن والروح، دون إعتبار الغرب مجرد تجربة للتأمل فى خصوصيتها. فتم تعميم التجربة الغربية وأصبحت نموذجا ومنوالا على غير مثال سابق بدعوى الثقافة العالمية والكونية، والعولمة، تغطية شرعية جديدة للهيمنة السياسية والاقتصادية القديمة، وبحجة ثورة المعلومات وحرية السوق. ومن الطبيعى أن ينتهى تبني الفكر فى الموضوع إلى تبني المنهج. فكل حضارة مادية تحمل قيمها معها. فلا توجد حضارة أو علم خاليا من القيمة. ومن هنا نشأت ضرورة وضع "علم الاستغراب"، للقضاء على ظاهرة التغريب فى ثقافتنا المعاصرة، وتحويل الغرب من كونه مصدرا للعمل كى يصبح موضوعا للعلم.

لقد ظن البعض أن كل هذا الحديث الحيوى الوثاب هو حديث عن ألمانيا وليس عن مصر، نظرا لأن المذكور هو الوطن. ولكنها لغة القومية الألمانية التى إستمرت عند المثاليين الألمان حتى إشبىنجلر وهيدجر والتى أدت إلى الحرب العالمية الثانية. والفيلسوف المؤرخ يتحدث بضمير المتكلم الجمع متوحدا مع الأمة ومتحدثا بلسانها. ومع ذلك أتى الكتاب أقرب إلى النفحة البدوية منه إلى نيتشه التاريخ، وقراءة للأنا من خلال الآخر، وللآخر من خلال الأنا كما فعل الطهطاوى مع فلسفة التنوير. لذلك جاءت أقسام الكتاب الداخلية وعناوينه فضفاضة شاعرية ثنائية الطابع، تعبر عن هذا الصراع بين القديم والجديد، مع مقتبسات دالة فى أول كل قسم كشعارات له^(١). ويظل السؤال : وماذا بعد هذه النفحة الأولى من ابن

(١) يبدأ الكتاب بنظرة أولى لدورة التطور من اليونان إلى شوبنهاور، ثم أربعة أقسام: الأول: طبيعة خارقة (وراثه متبناة، صورة قلقة، أزمة روحية، صداقة مكررة، وحدة ضرورية، وهن صحى، الثقافة سريعة)، =

الثانية والعشرين وهو الآن ابن الثمانين؟ هل انتقل من الفيلسوف إلى مؤرخ الفلسفة لهجرته من البلاد، وإيثاره العلم على الوطن، فأصبح العلم بلا وطن، والوطن بلا علم؟

وينتقل الفيلسوف المؤرخ من "تيشيه" إلى "إشبنجلر"، من الفرد إلى الحضارة، في نفس عام حصوله على الماجستير عام ١٩٤١ وهو ابن الأربع وعشرين ربيعاً من أجل استخلاص الدرس منه، حتى ولو كان قاسياً على دعاة الانحلال دون تحديد هويتهم في الغرب أم في الشرق. كما لم يحدد من قبل هوية دعاة القديم عندنا، هل هم أنصار التقليد بوجه عام، أم الإخوان المسلمون، مع أنهم كانوا يلتقون مع مصر الفتاة في الإسلام الوطني في شخصية حسن البنا وفتحى رضوان. الهدف هو التخلص من وهمين : الأول، الماضى العريق والتقاليد والعودة إلى الماضى البعيد، إلى حضارة المتاحف، فلا قديم بلا جديد، والثانى، التقدم المطرد نحو غاية واحدة، المستقبل. وكلاهما وهم لا فرق بين بيتهما. فالماضى مستقبل فات، والمستقبل ماض آت. والدرس هو أنه لا إنسانية، بل مجموعة من الحيوانات المفترسة بلا تأثر ولا تقاليد، بل طفرة وخلق، انقسام وعزلة، ودورات مغلقة ووجود حى. ليس للتاريخ موضوع الا الانتصار والفعل. ففي البدء كان الفعل وليس الكلمة. إلى هذا الحد يبلغ الجمع بين نيتشه وإشبنجلر، وكأنه يكتب لنفسه إرضاء لذاته بصرف النظر عن الجمهور^(١). ويوظف الفيلسوف المؤرخ فكرة انهيار الغرب عند إشبنجلر من أجل إعلان نهاية الآخر وبداية نهضة الأنا. ويخاطب القارئ وكأنه نداء للأمة أو بيان للناس^(٢). وقد استمر هذا الإحساس لدى ابن الثمانين لم يتغير، إحساس بنهاية الغرب وبداية الشرق. لذلك قدم "إشبنجلر"، وترجم إشفيتسر في "فلسفة الحضارة" والتي تعنى نهاية حضارة الغرب، دون التطرق إلى باقى الشواهد عند هوسرل وماكس شيلر وبرجسون وتوينبى وغيرهم.

وعصر مضطرب (قرن معقد، أعراض انحلال)، تحطيم الأصنام (أصنام الأخلاق، أصنام الفلسفة)، وحى زراشت (إدارة القوة، هذا الوجود، الإنسان الأعلى). ويضع شعار القسم الثانى، "حضارتنا الأوروبية تضطرب كلها منذ زمان فى عذاب توتر يزداد سنة بعد سنة، كأنها موشكة على كارثة عظيمة فى خلقه". وشعار القسم الثالث "عنفة مندفة مثل السيل يندفع نحو النهاية .. خاف أن يراجع نفسه". وشعار القسم الرابع "أناشدكم يا أخوتى أن تظلوا إلى الأرض مخلصين".

(١) "كى نستخلص منه دروساً لعلها أن تكون قاسية وشديدة الوطأة على دعاة الانحلال، ولكنها - من غير شك. أثنى ما نحتاج إليه فى هذه السطور من دروس"، إشبنجلر، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٨٨ ص ٧ تلك هى الدروس العالية التى يلقينا عليها شبنجلر فالتأخذ بما فيها، إن كنا نريد حقاً أن نكون للتاريخ خالقين"، المصدر السابق ص ١٠.

(٢) "كل هذا يدل على أن العذاب الذى تعانيه الحضارة الأوروبية اليوم ليس عذاب أزمة طارئة لا بد يوماً أن تزول، وإنما هو عذاب كارثة هائلة بها تنتهى مأساتها الطويلة الرائعة. لكن نداء غامضاً يصاعد من أعماق الوجود الحى إيداناً بميلاد روح حضارة جديدة - هل سمعت يا مصر هذا النداء؟"، المصدر السابق، آخر صفحة ص ٢٠٥.

وكاد هذا الحماس لاشبنجلر، كالحماس لنييتشه، ينسى الفيلسوف المؤرخ أصول الصنعة. فما يهمه هو المضمون وليس الشكل، الفكرة وليس المصدر أو المرجع، الاتجاه وليس الإحالات والهوامش. لذلك غابت عن الكتاب الهوامش أو أسماء الأعلام وفهارس الأماكن التي تعود عليها في تحقیقاته ومؤلفاته في الجبهة الأولى. بل وغاب فهرس الموضوعات، فلا تهم بنية الموضوع بل الأفكار السيالة والروح المتدفقة. فهو يتحدث عن نفسه بلسان الآخر، ومن ثم فهو يعبر ولا يدرس، يدعو ولا يحلل، مثل فشته وإقبال والأفغانى. كما تغيب المصادر والمراجع الأجنبية والعربية. بل إن الأسلوب أقرب إلى الإنشائيات العامة منه إلى التعريب أو العبارة الشارحة، العبارة الوسط بين الترجمة والتأليف، ودون فصول وأبواب كما يفعل أبناء البشر^(١). وقد تأثر معظم جيلنا بنييتشه واشبنجلر خاصة "الشكل الكاذب" من خلال المؤرخ الفيلسوف.

ويأتى "شوبنهاور" بعد "إشبنجلر" أيضاً بعد عام واحد عام ١٩٤٢، وقبل الحصول على الدكتوراة في ١٩٤٣ مع تصدير عام وإهداء حماسى إلى من أرفقهم القلق والشر في أصل الكون وينشدون الخلاص من الحياة. وهو اختيار فردى يختاره الفيلسوف المؤرخ كى يحيا الوجود روحياً بعمق^(٢). ولا يخرج الكتاب عن العرض المبسط لكتاب شوبنهاور الرئيسى "العالم إرادة وامتثال" فى قسمين دون أبواب وفصول. الأول العالم إمتثال وفيه الخلاص بالفن. والثانى العالم إرادة، إرادة الحياة فى الوجود كخطيئة، ودون مصادر أو مراجع أو هوامش أو إحالات، بل مجرد عبارات شارحة إنطباعية، عين على العبارة الأجنبية فتخرج من العين الأخرى عبارة عربية، ضد الزمان والمكان والعلية، ولكن الجديد هو تقريب شوبنهاور عن طريق أبى العلاء المعرى والخيام، كما فعل القدماء فى تلخيصاتهم عن اليونان وإستبدال الأمثلة العربية بالأمثلة اليونانية من أجل تبليغ رسالة التشاؤم للقارئ العربى من الداخل وليس فقط من الخارج^(٣).

(١) يتضمن الكتاب ثلاثة أقسام : الأول الثورة الكوبرنيقية الثانية، والانتقال من التصور الآلى القديم إلى الرؤية الحيوية الجديدة عند الروماتسيين: هيغل وهيدلرلن، وفلاسفة الحياة: دريش وولتاي وزمل وبرجسون، وثورة علوم الحياة على النموذجين الرياضى والطبيعى، والانتقال من العلية إلى المصير. والثانية روح الحضارة. والحضارة هى اللغة التى تعبر بها الروح عما تشعر به. وهى الظاهرة الأولية، الخلية الحية الأولى فى الجسم. وهى مستقلة عن المادة. فقد حافظت غرناطة على روحها العربى فى القاهرة وبغداد، حتى بعد مغادرة العرب الأندلس. ولها دوائر منعزلة منفصلة كالكاكن الحى. هى الوجود الحقيقى، بتعبير هيدجر وكيركجارد. ويعرض لظاهرة التشكل الكاذب لتفسير التداخل الحضارى، والرموز الكونية، فكل فان رمز كما يقول جوته. ويصف الحضارة العربية بأنها حضارة الكهف وحضارة السحر والقباب والترين والموزاييك، فى حين تطور الغرب إلى روح فاومست. والثالث قوى التاريخ، وهى الحياة للفعالة فيه، وكذلك الجنس وإرادة القوة وليس المخترعات والمال. الإنسان كون أصغر، حيوان مفترس فى بيولوجيا السلطة والزمان. والتاريخ فى الدم والأرض. أما النبالة فتتأ فى الأرض بواسطة إرادة البقاء، وينتهى الكتاب بثبت عربى بمؤلفات إشبنجلر.

(٢) "ولكل أن يفهمها كما يريد وأن يستخلص من النتائج منها ما يشاء. أما أنا فأريدها لشيء واحد هو أن أحيا الوجود روحياً بعمق"، شوبنهاور، وكالة للمطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت ص ب.

(٣) يذكر حوالى ثمانية عشر شاهداً شعرياً من أبى العلاء وشاهد واحد من عمر الخيام، أشهر شواهد أبى=

ثم ينشغل الفيلسوف المؤرخ في الجبهة الأولى تأليفاً وتحقيقاً وترجمة وإعداداً. ويعود إلى الجبهة الثانية بعد أكثر من عشرين عاماً لاستئناف خلاصة الفكر الأوربي رجوعاً إلى الوراء، ابتداءً من شلنج إلى هيجل إلى كانط. وكانت النية كتابة المثالية الألمانية في ثلاثة أجزاء : فشته، وهيجل، وشلنج، فأصبح فشته وهيجل فصلين تمهيديين لكتاب شلنج. وكان الدافع إليه هو رد الفعل على عصر طغيان الاقتصاد على الفكر، والإنسان الاقتصادي على الإنسان العاقل، والقيم المادية على القيم العقلية، والكم على الكيف، والبطون على القلوب. لذلك يقدم رواد المثالية الألمانية فشته وهيجل وشلنج كصفوة من كبار مفكرى الإنسانية والمثالية الألمانية^(١). ثم يتحول الكتاب إلى عرض مبسط للرواد الثلاثة، بداية بحياته ثم فلسفته، وأقرب إلى العرض منه إلى التحليل^(٢). ولا توجد خاتمة. وتذكر المصادر والمراجع باللغة الألمانية مع أن المؤلف قرأها بالفرنسية. وعادة ما تخلص من المراجع الإنجليزية.

وبعد ذلك بربع قرن يصدر ثلاثية هيجل "حياة هيجل" ١٩٨٠ ثم بعدها بخمسة عشر عاماً "فلسفة القانون والسياسة عند هيجل"، "فلسفة الجمال والفن" ١٩٩٦. وتأتي "حياة هيجل" دون تصدير عام، كما جرت العادة ودون تحديد للهدف. وغلب عليه تاريخ الفلسفة المدرسي والكتاب الجامعي المقرر. وهو تكرر للفصل الثاني في كتاب "شلنج". وتخلص من الهوامش والإحالات. وتغيب دلالة المادة. كما تغيب المقارنات مع مسار الفكر الأوربي، من أجل بيان وحدة المشروع وتحقيقه على مراحل. قد يكون السبب في ذلك غياب الأستاذ عن الوطن فجاء العلم بلا وطن، وأصبح الوطن يتساعل عن العالم أين هو، ولو لتكريمه والاعتراف بفضله، فالوطن لا ينكر الجميل وإن أنكره المواطن^(٣).

«العلاء مثل : تعب كلها الحياة فما أعجب إلا لراغب في ازدياد

وكل الشواهد من أبي العلاء تدور حول الشاؤم، وخطيئة آدم وترك الإنسان في العالم دون عون، وتمنى عدم آدم، وعدم الاتجاب، وترك الذرية. فالأفضل قطع هذا الحبل، وأن الإنسان ما خلق إلا ليهلك، وتأمل قسوة الموت، والآلام، وخداع السعادة، وهم اللذة، والشر أصل الوجود، والناس أشرار، وعن العزلة، والحب، والموت، والجبر، وأن الميلاد للموت، المصدر السابق ص ٢٣٨ - ٢٣٩. ص ٢٥٩ - ٢٦٩، ص ٢٧٨ - ٢٨٢.

(١) في هذا الزمان الذي طغى فيه الاقتصاد على الفكر، والإنسان الاقتصادي على الإنسان العاقل، والقيم المادية على القيم العقلية، وصار كل شيء يقوم بالكم دون الكيف، والإنتاج العلمي لا النشاط النظري، حتى صارت البطون هي الغايات والعقول والقلوب وسائل لغايات، في مثل هذا الزمن لا شيء أنجع في رد الإنسان إلى مكانه الحقيقي أعنى رده إنساناً، أولاً يتميز عن سائر الكائنات بالفكر ويسعى إلى الغايات العليا التي استهدفتها الإنسانية ممثلة في الصفوة من كبار مفكرىها على مر العصور؟ نقول لا شيء أجمع من الفلسفة المثالية للمثالية الألمانية منها بخاصة ممثلة في أقطابها الكبار الثلاثة : فشته وهيجل وشلنج^٢ شلنج، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط ٢ بيروت ١٩٨١ ص د.

(٢) تذكر الخصائص العامة لفلسفة فشته ومرحلة حياته ثم التركيز على نظرية العلم. كما تذكر حياة هيجل ومؤلفاته وفلسفته ومذهبه. ثم يفصل شلنج، حياته ومرآتها ومذهبه: فلسفة الطبيعة، وفلسفة الهوية، والأخلاق والدين.

(٣) يتضمن سبعة فصول لكل منها مرحلة من حياته: للطلب والتنقل، وبيناً، وبامبرج، ونورنبرج، وهيلبرج، وبرلين. حياة هيجل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٠ ط ١.

وجاءت "فلسفة القانون والسياسة عند هيجل" على نفس المنوال، دون استهلال أو تصدير أو مدخل يضعه في صلب المشروع، باستثناء تنبيه واحد لمعنى بريطانيا العظمى عند القارئ العربي^(١). ولا توجد محاولة للتعريب إلا في الفصل الأول عن المصطلحات العربية لألفاظ الحق والقانون والواجب ومترادفاتها في اللغات الأجنبية. ولا توجد مقارنات مع أي فلسفة عربية قديمة أو حديثة. ويتتبع نفس القسمة الثلاثية لفلسفة الحق : القانون المجرد (الملكية والعقد والظلم)، والأخلاق النظرية (القصد، أو المسؤولية، النية أو السعادة، الخير أو الضمير)، والحياة الأخلاقية (الأسرة والمجتمع المدني والدولة). والعبارة الشارحة أكثر من الترجمة وأقل من الإبداع. وتخلو أيضاً من الهوامش والإحالات باستثناء الإحالات إلى كتبه^(٢).

وفي الثالث "فلسفة الجمال والفن عند هيجل" يغيب التصدير العام أو الاستهلال الذي يضعه كحلقة في إطار المشروع كله ودون فصول تمهيدية توضح نشأة الكتاب في حياة المؤلف، باستثناء هامش واحد عن الفرق بين خصائص الشعر الأوربي والشعر العربي. وهناك تصدير عام به معلومات عن الموضوع وليس الإطار العام للمشروع. بل يتضمن التصدير العام معلومات عن باومجارتن مؤسس علم الجمال وفنكلمان وأفلاطون وأرسطو وكانط وشلنج وهيجل، وأهمية نص هيجل عن علم الجمال وأثره. ولا توجد إحالات إلى حضارات أخرى^(٣). ويقتصر الأمر على مجرد عرض على طريق العبارة الشارحة. ويبرر المؤلف استعمال هذا المنهج - وهي العبارة الشارحة - بأنه لاستيعاب النص تبعاً لمدرسة مصطفى عبد الرازق، ونظراً لسهولة، نظراً لأنه محاضرات تتحدث عن أمور حسية عينية. وتحيل إلى كثير من الشواهد والقرائن، وهي الأعمال الفنية. وتغيب الهوامش والإحالات والمراجع، باستثناء التصدير العام الذي يذكر بعض المراجع الألمانية والفرنسية في آخره وليس في آخر الكتاب وبعض الهوامش. وتتضمن التعريف ببعض المصطلحات مثل Saracens وتشير إلى المسلمين في البلاد العربية السعيدة، خاصة اليمن، وبعض التعريفات للألفاظ وبعض الإحالات معظمها إلى ترجمات الفيلسوف المؤرخ السابقة خاصة في الأدب الألماني^(٤). وتنتهي ثلاثية هيجل دون التعرض لمؤلفات

(١) تنبيه هنا إلى وهم شائع خصوصاً في البلاد العربية وهو تصور أن للوصف بالعظمى يتعلق بالمكانة السياسية. وإنما الصحيح أنه يتعلق بأرض إنجلترا في مقابل أرض فرنسا في شمالها الغربي للمسماة باسم بريطانيا، فلسفة القانون والسياسة عند هيجل، دار الشروق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، دار الفارس، عمان ط ١ - ١٩٩٦ - ص ١٨٨.

(٢) يرصد مراجع متتالية عن مفهوم الدولة للعلم وليس للاستعمال، المصدر السابق ٨٦ / ١١٢ / ٩١ / ١١٢ / ١٦١ / ٢١٥. كما يحيل إلى هولمز قليلة إلى هارتمان : فلسفة المثالية الألمانية، وإلى ناشر فلسفة الحق لهيجل وإلى بعض المراجع التي يحيل إليها هيجل نفسه.

(٣) "على القارئ العربي إذ يتنكر وهو يقرأ هذا الفصل أن عروض الشعر الأوربي يختلف كل الاختلاف عن عروض الشعر العربي، إذا يقوم للنظم في الشعر الأوربي على الإيقاع، والإيقاع يقوم على المقاطع الطويلة والقصيرة وعلى الفاصلة في وسط البيت وعلى النبرة"، فلسفة الجمال والفن عند هيجل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الشروق، بيروت، دار الفارس، عمان ط ٢ - ١٩٩٦ وتصدير عام باريس ١٩٩٣ ص ٣٠٢.

(٤) يتضمن الكتاب قسمين بلا عناوين : الأول فصول عن التمهيدات، وشروط الفن، والجمال، والمثل الأعلى والجمال الفني والفعل والعالم الخارجي والفنان. والثاني عدة فصول عن الفن الكلاسيكي =

الشباب التي منها نشأ المذهب، أو لظاهريات الروح، أو لعلم المنطق، أو الموسوعة الفلسفية، أو فلسفة التاريخ، أو فلسفة الدين، أو حتى لأثره على العالم العربي، أو ترجماته السابقة إلى العربية.

وبعد ثلاثية هيجل تأتي رباعية كانط عوداً من اللاحق إلى السابق، في مسار إرتدادى نحو المنابع والأصول. الأول منها "إمانويل كانط" وهو يعادل "حياة هيجل" ولكنه هذه المرة يشمل حياته ومؤلفاته بالإضافة إلى فلسفته. وبدلاً من التصدير يأتي تنبيه يحدد إطار هذه الرباعية الجديدة، وهو إطار تاريخي خالص يتحول فيه الفيلسوف المؤرخ إلى مؤرخ للفلسفة، بعيداً عن المشروع الفلسفي النهضوى الذى بدا فى تصديراته السابقة للجبهتين الأولى والثانية. فكانط هو أرسطو العصر الحديث، وكلاهما قمتان للفكر الفلسفي. ويتحول مؤرخ الفلسفة. إلى مؤرخ كمى لا كيفى. فإذا كان قد أصدر خمسة عشر كتاباً عن أرسطو فلا أقل من إصدار أربعة كتب عن كانط^(١).

وهو مجرد عرض لنقد العقل الخالص، قسماً قسماً، وفقرة فقرة، الحساسية والتحليلات (التصورات، المبادئ، الجدل، المنهج) فى الباب الأول الذى يصف تطور نظرية المعرفة من لينتزر حتى كانط ثم مراحل كانط الثلاثة، ما قبل النقدية، والنقدية، وهى التى يعرض فيها لنقد العقل الخالص. ولا يتحدث عن ما بعد النقدية التى تشمل فلسفة القانون والسياسة، وفلسفة التربية والدين. ولا يوجد باب ثان لأنه تحول إلى جزء ثان عن الأخلاق لعرض "نقد العقل العملى". والمادة معروفة ومتوافرة، مجرد عرض دون وجهة نظر أو قراءة أو موقف، كما سيحدث فى جيل تال، تسهلاً للمعلومات وتوفرها، والثقافة الفلسفية وإرسائها. ويخلو من المقارنات. ولا توجد إحالات إلى الجبهة الأولى. إلا مرة واحدة، "إن الرسول كان يمزح ولا يقول إلا حقاً". إلا أنه وربما فى تقديم حياة كانط يوجد بعض الحوار الفكرى من أجل القضاء على أسطورة شاعت عنه: العقل البارد، العزوبية، العزلة، المعاداة للمرأة، البخل، الجفاف العاطفى، البعد عن السياسة. ويظل السؤال: هل كانط أم هيجل هو أرسطو المحدثين؟ أليس كانط أقرب إلى أفلاطون منه إلى أرسطو؟

والثانى "الأخلاق عن كانط" يخلو من أى تصدير أو استهلال أو مقدمة ليضعه فى إطار المشروع العام ويبين الهدف والغاية منه^(٢). بل يتحول إلى تأليف مدرسى ومقرر جامعى صرف. يبدأ بمشكلة الميتافيزيقا، من الأخلاق الشعبية إلى ميتافيزيقا الأخلاق. ثم يعرض مذهب كانط الخلقى، الإرادة الخيرة، الواجب، ثم الانتقال من ميتافيزيقا الأخلاق إلى نقد العقل العملى، بتحليلاته وجدله ومنهجيته. وهو مجرد عرض لكتابى كانط "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" و"نقد العقل العملى"^(٣). ويخلو من أى

= (الفن المثالى) والرومنتيكى والشعر الملحمى والغنائى والمسرحى.

(١) تنبيه: أرسطو فى العصر القديم وكانط فى العصر الحديث، هما قمتا الفكر الفلسفى، وقد كرشنا لأولاهما ما يزيد عن خمسة عشر كتاباً فلا أقل من أن نخصّ تليهما بهذا الكتاب المتعدد الأجزاء، إمانويل كانط، وكالة المطبوعات، الكويت ط/١ ١٩٧٧.

(٢) الأخلاق عند كانط، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٩.

(٣) قام المؤلف بمراجعة ترجمة د. عبد الغفار مكاوى "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" للدار القومية، القاهرة ١٩٦٥.

إشارات للجبهة الأولى ودون مراجع أو فهرس، مع الاعتماد على الترجمات الفرنسية.

والثالث "فلسفة القانون والسياسة"^(١). وقد كتب بنفس الطريقة، التحول من المشروع الفلسفي النهضوي إلى المشروع الفلسفي التاريخي الخالص. فالكتاب يخلو أيضاً من تصدير أو إستهلال أو مقدمة لوضعيه في المشروع الكلي. ويقتصر على عرض فلسفة القانون الدولي والسياسة، اعتماداً على "مشروع السلام الدائم"، النزاع بين الكليات الجامعية". ثم يقم فلسفة التاريخ من المقالات التي نشرت بعد وفاة كانط، وفلسفة الجمال، تحليل السامي والفن اعتماداً على "تقد ملكة الحكم". ويحيل إلى كتاب "نظرية القانون" لكانط في ترجمته الفرنسية. ويخلو من الفهارس وقائمة المؤلفات التي عُرف بها الفيلسوف المؤرخ في كل كتاب. ولا توجد إحالات إلى الجبهة الأولى إلا في هامش واحد حول زواج المتعة وكيف أنه كان معروفاً عند شعوب أخرى قبل الإسلام^(٢).

ويصبح المشروع الفلسفي التاريخي مشروعاً للعلوم الفلسفية مثل : الفلسفة العامة، وعلم الأخلاق، والمنطق الصوري والرياضي، ومناهج البحث العلمي. فقد كتب الفيلسوف "مدخل جديد إلى تاريخ الفلسفة" من أجل بيان حقيقتها وحدودها ومنهجها وغايتها، كما يتصورها الفلاسفة الغربيون، وللتأكيد على أهميتها في الثقافة الإنسانية وإدراك معنى الحياة وسر الوجود. ثم يبين المشكلات الثلاث الرئيسية فيها : الوجود، والمعرفة، والإلهيات، دون تفسير لماذا استبدل بلفظ "القيم" لفظ "الإلهيات" وإدخال الدين والبراهين على وجود الله بدلاً من الأخلاق التي تضم مباحث: الحق والخير والجمال، وربما الدين أو المقدس. ويركز على آراء المعاصرين لبيان منزلة الفلسفة في الفكر الإنساني مما يشجع الناس على معرفتها والتفكير في مسائلها ونهج نهجها، دون ربط ذلك بأزمة الفكر أو مشروع النهضة^(٣). وينتهي المدخل بفلسفة لبعض العلوم الجزئية، وهو أكبر الأقسام، ويختار اللغة والتاريخ دون غيرهما من العلوم. وتظهر الثقافة العربية في اللغة وحدها وكأنها ثقافة لغة، ليست لها مواقف في المعرفة والوجود والإلهيات والتاريخ^(٤).

(١) فلسفة القانون والسياسة، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٩.

(٢) للأسف لم نستطع الاطلاع على الجزء الرابع "فلسفة التربية والدين" لعدم توافره، وأغلب الظن أنه مكتوب بنفس طريقة الجزئين الثاني والثالث.

(٣) تنبيه : هذا مدخل جديد إلى الفلسفة عرضنا فيه آخر تصورات الفلاسفة لحقيقتها وحدودها ومنهجها وغايتها ودفاعنا فيه ضد هجمات المنتقسين منها أو المزيفين لماهيتها وأهدافها. ولكننا أهميتها الكبرى في الثقافة الإنسانية وما تقوم به من دور بالغ في تحقيق معنى الإنسان وإدراك ملول الحياة وسر الوجود. ثم قمنا على ذلك بعرض مشاكلها الرئيسية الثلاث : مشكلة الوجود، ومشكلة المعرفة، والإلهيات. وحرصنا في هذا العرض أن نبرز - خصوصاً - آراء المعاصرين حتى يعرف القارئ ما انتهى إليه الفكر في هذه المشاكل، ونبين المكلف العظمى التي لا تزال الفلسفة تمثلها في الفكر الإنساني وفي فروع المعرفة على اختلافها. وسيحقق هذا الكتاب الغاية منها إن استطاع أن يبصر الناس بحقيقة الفلسفة وأن يحثهم على التفكير فيما تثيره من مشكلات وأن ينهجوا نهجاً في كل ما يتناولونه من وسائل وما يفكرون فيه من أمور الحياة، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت ط ١ ١٩٧٥، ط ٢ ١٩٧٩.

(٤) ويحيل إلى الجويني والرازي وابن سينا وابن رشد والتعالبي والسيوطي وابن الحاجب وابن جني وابن =

والهدف من "الأخلاق النظرية" هو البقاء على مستوى النظر دون العمل الذي عادة ما ينزل إلى مستوى الوعظ والإرشاد، ومن أجل إدراك عمق المعاني والأخلاق وتأملها في سلوك الإنسان^(١). فالغاية هنا نظرية وليست عملية، فردية وليست إجتماعية، أخلاقية وليست نهضوية تاريخية. ثم يتحول الكتاب إلى كتاب مدرسي محض، وجماعي مقرر عن معاني الأخلاق والمدارس الخلقية، والمعاني الرئيسية في الأخلاق: مثل الضمير، والقيمة، والواجب، والفضيلة، والمسئولية، والحياة الخلقية^(٢). والكتاب يخلو من المراجع والفهارس. ومع ذلك يحاول تعريب المادة. إما عن طريق بيان الأصل الفارسي لكلمة الآيين التي اشتقها ليفي بريل، أو عن طريق الإحالات إلى الثقافة العربية لإضافة مزيد من التحليل للعقل والإنسان والتواضع والسخاء^(٣).

والهدف من "المنطق الصوري والرياضي" هو مجرد العرض الشامل عبر العصور، أقرب إلى تاريخ المنطق منه إلى علم المنطق، مع مجرد تعليقات جزئية دون أخذ موقف شامل أصيل. فالمؤلف يعتبر بأنه حامل بضاعة ليس صاحبها. لم يشأ أن يدخل في الحساب فلسفته الخاصة التي أعلن عنها في "الزمان الوجودي" لأن المنطق الذي يمكن أن ينبثق عنها مازال في طور التكوين. والحقيقة أن السبب الأصلي هو صعوبة أخذ مواقف وجودية من المنطق نظراً لطابعه الصوري والرياضي. كما أن المشروع النهضوي للفيلسوف الوجودي بدأ في الانحسار والانكماش لصالح المشروع الفلسفي التاريخي^(٤). ويبلغ حجم المنطق الصوري

-قضية وابن الأنباري والمساكي.

(١) "حتى نظل في ميدان النظر المحض بعيدين كل البعد عن التعزير والوعظ، مما هو منزلق الخطر في كتب الأخلاق. ومنهنا هو أن نوظف في القارئ الإحساس بعمق المعاني الأخلاقية، وأن ندفعه إلى الأمل المستمر في سلوك الإنسان"، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، ط١، ١٩٧٥.

(٢) في القيم الأخلاقية يحيل إلى نيتشه وشيلر وهارتمان وسارتر وفي مبادئ الحياة الأخلاقية يذكر أخلاق المنفعة (اللذة والمنفعة والرواق)، والعقل (كانط) والطبيعية (آدم سميث، روسو، جويو، شوبنهاور، إشفيتسر)، والإرادة (نيتشه)، والشخص (مونييه، شيلر).

(٣) في العقل كأساس القيمة يشير إلى الحسن والقبح عند المعتزلة، وفي الإنسان يحيل إلى التصوف الإسلامي ودور المحبة فيه. وتعريف الحارث المحاسبى لها من "الرسالة القشيرية"، وتعريف الجنيد مقارنة بأوغسطين، وكذلك المحبة الإنسانية العالمية عند البسطامي وابن عربي. وفي التواضع يذكر آداب الصوفية عند الجنيد والبسطامي والفضيل بن عياض، وفي للسخاء يحيل إلى تحليلات الصوفية في الرسالة القشيرية. المصدر السابق ٩٥ - ٩٦ / ٢٠٣ - ٢١٩/٢٠٤ - ٢٢٠.

(٤) قصدت في هذا الكتاب أن أعرض موضوعات المنطق الصوري والرياضي عرضاً شاملاً متصلاً، أستقصى فيه المسائل في تطورها حتى أبلغ بها إلى آخر صورها ومختلف الآراء التي أدلى بها كبار المناطق في العصر الحديث، متخذاً في معظمها موقفاً جزئياً خاصاً يتناسب مع سياق العرض، دون أن ألترم موقفاً موحداً يستهدف الأصالة أكثر مما ينشد الاستقصاء لأتني لم أرد به أن يكون تعبيراً عن الفلسفة التي أؤمن بها وأشارك في إيجادها والتي أعلنت في برنامجي لها في "الزمان الوجودي" عن منطق خاص بها ينبثق عنها لأن هذا المنطق الذي أعلنت عنه لا يزال عندي في دور التكوين، المنطق الصوري والرياضي، النهضة ج ٢ ١٩٦٣.

أربعة أضعاف المنطق الرياضي. فمادة المنطق الصوري متوافرة عند أرسطو: المقدمات والأحكام والقياس، في حين أن المنطق الرياضي يتطلب معرفة دقيقة بالرياضيات لم تتح للفيلسوف الروماني. ولكنه يحاول تعريب المنطق واللجوء إلى المنطق العربي من أجل زيادة المادة أكثر من تنويعها. ومرة واحدة يتم إحصاء المراجع الأجنبية عن المنطق لإبراز كم العلم والمعرفة^(١).

وعلى نفس المنوال يأتي "مناهج البحث العلمي" من أجل توجيه البحث العلمي الذي لم يثمر بعد في العالم العربي. وهي غاية عامة تتوارى في الكتاب لصالح المادة العلمية التقليدية المدرسية الجامعية، وقسمة العلوم إلى رياضية وتجريبية وتاريخية، والمناهج إلى استدلالية وتجريبية وإستقرائية أي تاريخية ونقد الروايات. ويضطرب التقسيم، فالمنهج الاستدلالي في الفصل الأول دون الفصول التالية. وله عنوانان مرة أساسى ومرة فرعى. وفي النهاية يضيف المنهج في علم الاجتماع بلا تبرير أو أساس معقول. ويعتمد على التراث الغربي وحده دون ابتكار أو رأى أو نقد أو موقف، وكأنه لا توجد إسهامات للمسلمين في الموضوع، وقد عرفوا بالمنهج التجريبي وبالمنهج النقدي في علم الحديث^(٢).

وقد ساندت المشروع الفلسفى التاريخى عدة ترجمات لنصوص أصلية معاصرة مثل "الوجود والعدم" لجان بول سارتر، دون مقدمة أو تصدير أو إستهلال لوضع النص في إطار المشروع كله. خاصة إذا كان النص صعب الأسلوب وإذا كان اتجاهه غير ما اختاره الفيلسوف المؤرخ في بداية حياته نبراساً له وهو هيدجر. ولا توجد هوامش شارحة إلا فيما ندر مثل الأبوخية، والأنا وحدي، أو التعريف بالأمكان والأشخاص أو التذكير بحكاية ردها ديرو أو المقارنة مع الثلاثة أخوة في الرواية المشهورة بين أبى على الجبائى والأشعرى^(٣). كما ترجم "فلسفة الحضارة" لالير إشفستر دون مقدمة ولا فهرس^(٤). وهو كتاب عن إنهيار الحضارة الغربية فيه من روح إشبينجلر. وربما يكون هذا هو الدافع لاختياره. الجزء الأول من الكتاب عن انحلال الحضارة وإعادة بنائها. ويشمل مسئولية

(١) يحيل إلى التعريفات للجرجاني، وشرح القطب على الشمسية، والتوحيدى فى الإمتاع والمؤانسة، ومنطق المشرقيين لابن سينا، وحاشية الشريف الجرجاني على شرح مطالع الأنوار، والبصائر النصيرية للساوى، والسلم المنورق، والمناظرة بين السيراقى وأبى بشر، والمرخسى، ويحيى بن عدى والرمائى. ويأتى بأمثلة من الشعر العربى (الفرزدق) لبيان الإفراد والاستغراق، ومن القرآن للشرطية المتصلة، ومغنى اللبيب لابن هشام، وابن حزم، والغزالي، ورأى المستشرقين نولكه فى أثر المنطق الأرسطى على المنطق العربى، والمراجع الأجنبية، المصدر السابق ص ١٠.

(٢) وعسى أن يكون فيه ما يفيد فى توجيه البحث العلمى الذى لم يثمر بعد فى العالم العربى ثماره المرجوة على المنهج السديد، مناهج البحث العلمى النهضة ١٩٦٢ ص ٨.

(٣) جان بول سارتر. الوجود والعدم، دار الآداب، بيروت ط ٢، ١٩٦٦.

(٤) ألبرت إشفستر : فلسفة الحضارة، المؤسسة المصرية، القاهرة ١٩٦٣.

الفلسفة عن إنهيار الحضارة، وعوائق الحضارة في حياتنا الروحية والاقتصادية، والحضارة طابعها الجوهرى أخلاقى، والطريق إلى إعادة بناء الحضارة، والحضارة والنظرة إلى العالم. والجزء الثانى عن الحضارة، والأخلاق يشخص أزمة الحضارة فى الأزمة الروحية. ويؤرخ للنظرة الكونية المتفائلة عبر التاريخ الأدبى، منذ اليونان حتى العصر الحديث، وعن أسس الأخلاق عبر العصور مع إيراز نور إشبىنجلر وجوته وشليرماخر وهيجل وشوبنهاور ونييتشه وهم أبطال الفيلسوف المترجم ونماجه. وتتحدث الفصول الأخيرة عن طريق الخلاص: التفاؤل وإرادة الحياة وتكميل الذات وتوفير الحياة والطاقات الحضارية، وهى نفس المفاهيم التى أسس عليها الفيلسوف المبدع إختياراته الفلسفية الأولى منذ عهد الشباب فى بواكير مشروعه الفلسفى النهضوى. ولكن يضيف الفيلسوف المترجم عدة تعليقات فى الهوامش نظراً لأن تاريخ تأليف الكتاب كان عام ١٩٢٣ وقد تجاوزته الأحداث خاصة قبل إلقاء القنبلة الذرية على اليابان فى نهاية الحرب العالمية الثانية. تقتصر التعليقات على تحديث الوقائع وتعريف بعض المصطلحات والألفاظ المترجمة وتخريج المؤلفين مثل برجسون وسبنسر وتحديد العصور، ولكنه لا يقارن مع الحضارة الإسلامية فى أى موضوع مشابه أو مخالف.

ولمساعدة المشروع الفلسفى التاريخى ترجم الفيلسوف المترجم كتاب بنزوبى "مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة فى فرنسا" دون تصدير أو إستهلال أو تنبيه يبين الغرض من الترجمة، وكأن الغاية مجرد عرض الثقافة الفرنسية الفلسفية فى مصر. ولا توجد مراجعة لقسم للتيارات الفلسفية إلى ثلاثة تيارات: الأول: الوضعية التجريبية ذات النزعات العلمية، مع الوضعية الوطنية والكاثوليكية، مع التيار النفسى والتيار الاجتماعى، والثانى : المثالية النقدية والمعرفية التى تضمن نقد العلم، والنزعة العقلية النقدية، والثالث : الوضعية الميتافيزيقية الروحية^(١).

ولمساعدة دراساته الفلسفية الأربع فى العلوم الإنسانية : الفلسفة، والأخلاق، والمنطق، ومناهج البحث، فإنه قام بترجمة "النقد التاريخى" للمؤرخين الفرنسيين لانجلوا وسينيوبوس بعنوان "المدخل إلى الدراسات التاريخية". وكان الباعث هو أن النقد التاريخى ومنهج التاريخ لم ينفذ بعد النفاذ الكافى فى الدراسات العربية، مما جعلها فقيرة، سواء فى تحقيق النصوص أو فى دراسة التاريخ^(٢). ثم يضيف إليه

(١) بنزوبى : مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة فى فرنسا، المجلس الأعلى لرعاية العلوم والفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، الأتجلو المصرية ١٩٦٤.

(٢) "وكلاهما (النقد التاريخى ومنهج التاريخ) لم ينفذا بعد النفاذ الكافى فى الدراسات العلمية بالعربية .. وجل ما نشر فى العربية حتى الآن من أبحاث تاريخية أو تحقيق لنصوص عربية مصاب بأفة مستعصية من جراء هذا الافتقار إلى المنهج فى دراسة التاريخ وتحليل النصوص وإلى هذه الغاية من تمكين الدارسين من القيام بأبحاث تاريخية علمية سليمة المنهج محكمة النتائج قصدت من ترجمة هذا المجموع". لاتجلو وسينيوبوس : النقد التاريخى، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٨١، تصدير عام ص ٩ - ١٤.

نصوصاً أخرى مثل : "نقد النص" لبول ماس، "التاريخ العام" لكانط، مع ملاحق أيضاً مترجمة مثل "نظرة في التاريخ العام بالمعنى العالمي" لكانط، من "مقال في المنهج" لديكارت، "خطبة في التاريخ" لبول فاليري. وهي نصوص خارج الموضوع، ربما الغرض منها زيادة حجم الكتاب واستعماله مقرراً جامعياً في مادة "فلسفة التاريخ" أو لسد فراغ في الثقافة العربية. ولا يعرب المادة، بالرغم من وجود عديد من الدراسات التاريخية والنقد التاريخي في الحضارة الإسلامية، ولكنه يضيف تعريفاً بالمؤلفين وبأهمية نصوصهم.

وربما تدخل سلسلة "الروائع المائة" - التي لم تكتمل كلها بعد - في هذا الإطار المساند للمشروع الفلسفي التاريخي عن طريق الترجمة. ولما كان لا يوجد فرق بين الفلسفة والأدب فقد غلب عليها جميعاً. ولما كان الفيلسوف المترجم من أنصار الرومانسية الألمانية في الفكر والأدب فكانت معظم الاختيارات من الأدب الرومانسي الألماني. ولما كان من المعجبين بالألمان، فقد غلبت المؤلفات الألمانية على الأسبانية ثم الفرنسية.

فمن الأدب الألماني تأتي أربعة أعمال لجوته "الأنساب المختارة"، و"الديوان الشرقي للمؤلف الغربي" و"جوتس فون برلشنجن" و"فاوست". وبالرغم من أن الدافع إلى ترجمة "الأنساب المختارة" هو الدرس المستفاد منها، الزهد والعزوف والاستشهاد للخلاص من المآزق الوجودية، إلا أن الموضوع نفسه قد يكون هو الباعث للشعوري^(١). فالعنوان يدل على جيولوجيا الوراثة على طريقة أفلاطون في "الجمهورية" مما يدل على نزعة نخبوية لم ترق بعد إلى مستوى التفوق العنصري. ولكن المترجم لا يكشف عن هذا الدافع للشعوري، ويشرح القصة ويفسر لها على نحو فني متجاوزاً التفسير الطبيعي والأخلاقي، باستثناء إبراز موضوع المصير بالمعنى اليوناني، وهو من الأفكار الرومانسية تعبيراً عن فورة الحياة وقدر الإنسان. ويمدح الفيلسوف المترجم الناشر لسعة اطلاعه، ويقارنه بحال النشر في العالم العربي في عصره الزاهر، وربما يقصد منذ القرن الماضي، وإنشاء المطبعة الأميرية. فلم يكن هناك نشر في الحضارة العربية الإسلامية في عصرها الأول^(٢).

وتعتبر ترجمة "الديوان الشرقي للمؤلف الغربي" نموذجاً دالاً للروائع المائة. فبالرغم من أنه لا يوجد تصدير أو إستهلال أو تنبيه يبين الباعث على الترجمة

(١) "ولا ضير علينا من اتخاذ هذا الدرس في الحياة. فإن المصير يضعنا أحياناً في مآزق وجودية لا سبيل إلى الخلاص منها إلا بالزهد والعزوف والاستشهاد"، جوته : الأنساب المختارة، النهضة ١٩٤٥ تصدير عام ص ج.

(٢) "وكان الناشر فرومان - شأنه شأن كبار الناشرين في أوروبا وفي العالم العربي في عصره الزاهر - رجلاً واسع الاطلاع"، المصدر السابق ص ح.

ووضعها داخل المشروع الفلسفي النهضوي العام، إلا أن الموضوع نفسه يكفي، إجتماع الشرق والغرب في الرومانسية، أو إجتماع فارس ممثلاً للشرق وألمانيا ممثلة للغرب في حكمة إنسانية واحدة. فقد اكتشف هيجل الشاعر الرومانسي رومانسية الشرق كما اكتشف شليجل وشلنجر الشهامة للفردوسي، وكما أعجب شاتوبريان بعبقريّة المسيحية، وكما قام لامارتين برحلة الشرق، وكما كتب فكتور هوجو المشرقيات. أعجب جوته بحافظ. وهجرت روحه من الغرب إلى الشرق موطن الدين والتصوف. فلا فرق - في هذه الحالة - بين جوته والفيلسوف المترجم، كلاهما يمثل اللقاء بين الشرق والغرب، كما فعل جوته نفسه في الجزء النثري وشرح القصائد داخل الديوان. كلاهما مستشرق ومستغرب في آن واحد. ويظهر إبداع الفيلسوف المترجم صاحب الترجمة الشرقية للشاعر الغربي في ترجمة قصائد جوته في بعض منها شعرا إلى العربية. وهو صاحب ديوانين من الشعر "مرآة نفسي" و"تشيد الغريب" في مبتكراته. ومشكلة خلق القرآن يقرضها شعرا. و يحول كتب الاستشراق والتاريخ إلى شعر، أي يحول الماضي المتحفى إلى تجارب حية في الحاضر. فيصبح الشعر أكثر دلالة من التاريخ، وفي الوقت الذي كان فيه الاستشراق تاريخاً وعنصرية حوله جوته إلى تجربة صوفية روحية إنسانية. يظهر في أشعار جوته صدى الاعتزال، ولكن الصدى الأكثر للتصوف الإسلامي، فهو - مثل إقبال - يحول آيات القرآن والأحاديث النبوية إلى شعر^(١). ويذكر جوته في جزئه النثري الشارح محمد والخلفاء والعرب ومحمود الغزنوي والفردوسي وحافظ والرومي وسعدي وأنوري ونظامي وعمر بن عبد العزيز وقصص الأنبياء مثل يوسف وزليخا^(٢). وواضح عظم حضور زليخا رمزا للعشق والحياة. وربما يأتي جيل آخر لكتابة "الديوان الغربي للشاعر الشرقي" على مستوى الفكر مثل "مقدمة في علم الاستغراب".

(١) هناك أبيات صدى لسورة الفاتحة وأخرى للسور ﴿ولقد خلقنا الإنسان من صلصال من حمأ مسنون﴾، ﴿هل أتوكم على من ننزل الشياطين﴾، ﴿تنزل على كل أفك أثيم﴾، ﴿يلقون السمع وأكثرهم كاذبون﴾، ﴿والشعراء يتبعهم الغاؤون﴾، ﴿ألم ترأنهم في كل واد يهيمون﴾، ﴿وأنهم يقولون مالا يفعلون﴾، ﴿من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها﴾ ﴿وماربك بظلام للعبيد﴾، ﴿من كل يظن أن لن ينصره الله في الدنيا والآخرة فليمدد بسبب إلى السماء ثم ليقطع فلينظر هل يذهبن كيده﴾، ﴿إن أوهن البيوت لبيت العنكبوت﴾، ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح عيسى بن مريم﴾، ﴿إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً بعبدة﴾، جوته : الديوان الشرقي.

(٢) يسمى جوته أسماء أجزاء ديوانه بأسماء إسلامية مثل كتاب حافظ، كتاب تيمور، كتاب زليخا، كتاب الباريسي، وبعض أسماء الكتب موضوعها إسلامي مثل كتاب "المغنى" موضوعه الهجرة، وكتاب "التفكير" من أقوال الفردوسي والرومي، وكتاب "الحزن" من أقوال النبي وتيمور، وكتاب "الحكم" من أقوال أنوري، وكتاب "الخلد"، أهل الكهف. الديوان الشرقي للمؤلف الغربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٠ ط ٢ ص ٧٦/٩٨/١٠١/١٨٠/١٩٣/٢٥١٣/٢٤٦/٣٥٠.

وبالرغم من أنه لا يوجد تصريح بالهدف من ترجمة مسرحية جيته "جيتس فون برلشجن" إلا أن بطلها يدافع عن المستضعفين. وهو لص شريف يقطع الطريق ويفرض الإتاوات. وهى صورة رومانسية للبطل الشعبى. ومقدمة الفيلسوف المترجم تقتصر على تقديم شخصيات المسرحية وشرح فنتشر، شارح مؤلفات جيته^(١).

وتتجلى البطولة الإنسانية كلها ممثلة فى الرغبة فى المعرفة، فى ترجمة مسرحية "فاوست" فى ثلاثة أجزاء. ويضم الجزء الأول كله مقدمة المترجم^(٢). ويظهر فيها التقابل المعروف منذ إخوان الصفا بين العالم الأصغر والعالم الأكبر، والصراع بين العلم والدين، بين الإنسان والله، بين الحرية والطغيان، فجوته فيلسوف الشعراء وشاعر الفلاسفة، مثل الفيلسوف المترجم. بها بعض الهوامش الشارحة، لكن ترجمتها نثراً أفقدتها نوقها الشعرى.

وبعد جوته يأتى برشت، وترجمة عدد من مسرحياته : "الأم شجاعة وأولادها"، "الإنسان الطيب فى ستسوان" نون تصدير يضع الترجمة ضمن الإطار العام للمشروع كله. إذ تقتصر المقدمة على لوحة حياته وعرض مسرحية "الأم شجاعة" والتي تدور أثناء حرب الثلاثين عاماً بين البروتستانت والكاثوليك. والشخصية المحورية أم فقدت أولادها الثلاثة فى الحرب، وهى بائعة طعام متجولة إعتمدت على نفسها فى البقاء. والثانية "الإنسان الطيب" تدور أحداثها فى الصين. والشخصية الرئيسية فيها الخير والشر، والتقاؤل والتشاؤم - وهى موضوعات قريبة من الفيلسوف المترجم - والبطولة، والصراع بين الخير والشر، كما صوره الأدب الرومانسى، لافرق فى ذلك بين أديب برجوازي مثل جوته، وأديب اشتراكي مثل برشت^(٣).

ومع الأدب الألماني يأتى دور الأدب الأسباني فى رائعتيه "نون كيوخوته" لثربانتس. وواضح أن هدف الفيلسوف المترجم هو إعطاء نماذج من أدب البطولة المعروف فى الغرب مثل الإلياذة، والقداسة فى "الكوميديا الإلهية"، والإنسانية فى "فاوست"، والتهكم فى "نون كيوخوته"، التهكم على البطولة الزائفة، هدفها تحطيم الزيف والسخرية من الفروسية لافتقارها إلى الحقيقة التاريخية، ومناهضة الكلاسيكية. وقد كانت كتب الفروسية شائعة فى ذلك الوقت، يقرأها كل الناس،

(١) جوته : جيتس فون برلشجن، للكويت ١٩٧٩ سلسلة المسرح العالمى ١١٧.

(٢) جوته : فاوست، للكويت ١٩٨٩ (ثلاثة أجزاء)، ولأكسف لم نستطع الاطلاع على الجزء الأول الذى يتضمن مقدمة المترجم للمسرحية.

(٣) برشت : الأم شجاعة وأولادها، الإنسان الطيب فى ستسوان، للنهضة، القاهرة ١٩٦٥ .

يشجعها الأمراء ويستتكرها العقلاء. هاجم البلديات والأديرة ومحاكم التفتيش وأدعياء الشجاعة والحكمة والتقوى. وهاجم النقابات والقضاء والكتاب والشعراء ورجال الدين والنبلاء في عصره كما فعل موليير في مسرحه وسيرانو عند إدموند روستان. وهو مثالي النزعة توحد معه الفيلسوف المترجم كما توحد مع باقي أبطال أعماله المترجمة، وأبطال الأدب برومئثوس وهاملت، البطولة الحقيقية ضد البطولة المزيفة. وربما كان الفيلسوف المترجم هو دون كيخونة مصر والعرب. إذ يرفض في التصدير العام النجاح الوضيع في واقع الحياة الذي يرمز له سنشو بانثا، وطوبى للنجاح البطولي لدون كيخوته فأيهما أبقى في التاريخ : نجاح البدن أم نجاح الروح؟^(١). وفيه أيضاً التقاء الثقافتين العربية والغربية. فقد أسر المؤلف في الجزائر خمس سنوات وتعلم العربية. وللرواية بعض مصادرها العربية "سیدی حامد بن الأیل" وبها شخصية المتملق العربي "المنتشأوی". وقد استطاع الفيلسوف المترجم ترجمة الشعر الأسباني إلى شعر عربي، مع استعمال بعض الآيات القرآنية مثل ﴿كل من عليها فان﴾ وإضافة بعض الهوامش للتعريف بالأعلام.

وفي نفس الموضوع تمت ترجمة "حياة لثريودي نورمس" لمؤلف مجهول أسباني وذات أصول عربية^(٢). وهي حكاية شعبية أوردها الأبشيهي في "المستطرف" من خلال "المحاسن والمساوي" للبيهقي، و"الأغاني" للأصفهاني، و"حدائق الأزاهر" لابن عاصم، بأسلوب المقامات عند الهمذاني والحريري، وقد كانا معروفين في الأندلس. وهي نموذج آخر للقصة الصعلوكية وما تمثله من واقعية ودلالة حضارية على نقد الكنيسة وتحريم تناول الكتب. ويتضمن التصدير العام المعلومات الاستشرافية الضرورية حول النص، والترجمة، وطبعاته، مع بعض الهوامش والمراجع^(٣).

(١) "وإذا كان النجاح في واقع الحياة من حظ من يسلكون مسلك سنشوبنتا قتباً لهذا النجاح الوضيع الدنيء بل تبا للإنسانية كلها إن صارت كلها من نوع سنشوبانتا وعدمت كل دون كيخوته"، ثريانتس: دون كيخوته، النهضة القاهرة ١٩٦٥

(٢) "وحسبنا هذا القدر في تقويم هذه التحفة الرائعة من تحف الأدب الأسباني التي ترجمناها هاهنا إلى العربية لأول مرة، والتي تعد - على صغر حجمها - من روائع الأدب العالمي"، حياة لثريودي نورمس، باريس، الكويت ١٩٧٦ ص ٢٢. وهي من منشورات المعهد الأسباني العربي للثقافة في مدريد، كلاسيكيات في اللغة الأسبانية، الكتاب السادس.

(٣) لم نستطع للأسف الاطلاع على باقي الترجمات المعن عنها في الروائع المائة وهي : إيشندروف: حياة جانر بانتر، فوكيه: أندين، بيرون: أسفار أنشيلدهارولد، لوركا: مسرحيات، برشت: دائرة الطباشير الفوقازية، درنمات : علماء الطبيعة، هيلدرلين: هيريون، رلكة: صحائف مالتى برجه، أيونسكو: فتاة للزواج.

سابعاً : المشروع الفلسفى الإبداعى (الواقع)

وهو الجانب الأهم فى حياة الفيلسوف الشامل، والأضعف كما وكيفاً. وهو الجانب الأول زمانياً فى حياة الفيلسوف وهو مازال فى العشرينات، لكنه لم يستمر. واتجه إلى التاريخ على حساب الفلسفة، وإلى الكم على حساب الكيف، بصرف النظر عن الأسباب الخارجية والدوافع الذاتية على هذا التحول الذى جعل صورة الفيلسوف الشامل - المحقق، والباحث، والمؤرخ، والمترجم، والمعد - أكثر من الفيلسوف المبدع. وكان لديه إحساس بأن الإبداع جزء من نشاطه. وأقر له قسماً خاصاً بعنوان "مبتكرات" بجوار "دراسات أوروبية"، "خلاصة الفكر الأوروبى" "دراسات إسلامية"، "ترجمات الروائع المائة". وقد كانت النية صداقة، فقد تم الإعلان عن تسعة مبتكرات بين الشعر والقصة واليوميات والتأملات والفلسفة ولم يصدر إلا أربعة منها^(١).

ويتبع الفيلسوف المبدع فى "هموم الشباب" الأسلوب المستعار، والتباعد بين المؤلف الشاب وصاحب الهم. وهو نموذج لهذا الجيل الشاك المتوثب نحو المجد الباحث عن البطولة. وإن رأوا فيه الغموض والإسراف فى القلق والقسوة، فليبقوا على صفائهم وبراعتهم، بشرط ألا ينسوا وضع باقة من الورود على قبر الشهيد!^(٢). أما الإهداء فإنه أيضاً مجهول الجهة باسمها ولكن معلوم بوصفها، وهى الأفعى الرهيبة التى أوقعت الشاب فى الخطيئة فأخرجته من برجه العاجى وهو أعزل، وأنزلته إلى قاع الحياة فغاص فيها وهو لا يحسن السباحة، ويطلب من الله لها الغفران، ويوقع باسم : شهيد الشباب^(٣). والسؤال هل هذا حقيقة أم خيال؟ ألا يتشبه بأوغسطين والخيام ورابعة العدوية؟ وإن كان حقيقة فمن هذه الأفعى الرهيبة؟ وهل هذه التجربة الأولى هى التى منعت من الزواج؟ وأين الآن هذا الشاب الشهيد ولماذا تحول إلى صانع كتب؟

(١) لم نستطع للأسف الاطلاع على ديوانى الشعر المعلن عنهما "مرآة نفسى"، "شيد الغريب" وكذلك على القصص الثلاث : "التسلسل"، "إن أختار"، "جابر بن حيان".

(٢) "إن وجد فيه الشباب القلق من أبناء هذا الجيل صورة صداقة لشئ ما يجول فى نفوسهم حينما ينطوون عليها ويفتشون فى أتاربها، وكان فى هذا يلسم لقلوبهم المكومة بجراح الشك والحيرة والتوثب نحو المجد ونشدان البطولة فى أروع معانيها، فيها ونعمت. وإن رأوه من القنامة والغموض والإسراف فى القلق والقسوة فى تشريح الحياة، بحيث لا يتصل بنفوسهم القاتعة الراضية السمينة فهيناً لهم هذه البراءة والصفاء، ولست ألتبس منهم أن يعكروهما بقراءة مثل هذا الكتاب. وكل ما أسألهم إياه أن يضعوا إكليلاً من الزهر الأزرق على قبر الشهيد إن مروا به عابرين"، هموم الشباب، وكالة المطبوعات ١٩٧٧ ط ٣.

(٣) "إهداء : إلى الأفعى الرهيبة التى أوردتلى موارد الخطيئة فى جحيم الشهوات فاقتحمت على برجى العاجى، أنا الاعزل، واختطفتنى ثم قذفت بى من حالى فى التيار المتدفق لنهر الحياة، وما كنت أعلم السباحة، فهويت فى القاع مرات كانت تنتشلى فيها بشقها الذهبى الزائف، فلا ألبث حتى أغوص من جديد فى أسوأ قرار إلى أن أسدل الستار على ختام تلك المأساة، إليها أهدى هذه الصفحات التى سطرتها يمينها سائلاً الله لها الغفران ولى للرضوان. شهيد الشباب" المصدر السابق، الإهداء.

و"هموم الشباب" هي يوميات موزعة على أقسام : الأول بلا عنوان، والثاني أيضاً بلا عنوان، ولكنه يحتوى على عناوين فرعية مثل "اعترافات ساقطة" و"يوميات إحدى بنات الهوى". والأقسام الأربعة التالية بلا عنوان. فهو أقرب إلى حديث النفس، في محاولة لتأسيس أدب فلسفى عن طريق اليوميات كما فعل جابريل مارسيل فى "اليوميات الميتافيزيقية". تعبر عن حياة مثقف بين الكتب، وتضع التقابل بين الأنا الفردى والآخر الاجتماعى. ويستعمل ضمير المتكلم المفرد: قلت لنفسى. يغيب عنه الحوار باستثناء حوار قصير مع النفس.

وهو أقرب إلى تحليل الشعور الإنسانى الوجودى بالخطيئة والخلاص، ليس فقط على المستوى الدينى، بل أيضاً على المستوى الاجتماعى والسياسى. وكما هو الحال فى الأدب الوجودى الذى يجتمع فيه الدين بالجنس بالسياسة. وهى المحرمات الثلاثة فى الثقافة العربية المعاصرة، والبواعث الأوربية على الفكر والإبداع. فهو مناجاة للمسيح، وإدانة للخطيئة، إدانة بنات الهوى، مع أن المسيح سامح مارية المجدلية "من كان منكم بلا خطيئة فليرمها بحجر". والحرية الجنسية جزء من الأدب الوجودى، كما فى الحال عند جان جينيه وجان بول سارتر وسيمون دى بوفوار. يحاور الشاب إحدى بنات الهوى لرؤيتها وليس لمعاشرتها، كما فعل سارتر فى "طفولة رئيس" مما قد يوحي بأن الشاب مقلد للأدب الوجودى وهو فى بداية الطريق. وفى نفس الوقت يتمرد على الدين ويسخر من إين الإله ومخلص البشر، فيما يعتقد المسيحيون. وينقد الوثنية التى لم تتغير ويدعو إلى إصلاح أعياد الميلاد. ويرر المتدينون كل شر على الأرض مثل الإحباط الذى أصاب الشباب الأوروبى بأنه عقاب إلهى، وكفارة كبرى. وما أبعد الدين عن الحياة، ف رؤية الأرامل تطرد الإيمان من كل قلب.

ويظهر الأدب المكشوف كما هو الحال فى الأدب الوجودى. فيصف النهدين. ويرسم صورة المومس الفاضلة كما فعل سارتر. وتصاب المرأة بالسعال من شدة الفقر والسهر والبرودة، كما هو الحال فى غادة الكاميليا، وكما فعل أيضاً محمد حسين هيكل فى "زينب" ضحية الحب الطاهر.

وتظهر السياسة فى الحديث عن الوطن، مصر والعرب، ومقارنته بالغرب. فيقارن بين الاستعمار الحالى والحروب الصليبية، واستعذاب لذة الجهاد، وتشبيه ودر ولسن بأنه موسى العصر، وتعريف الاستعمار بأنه اقتلاع الشعوب الكبرى للشعوب الصغرى باسم حماية المواصلات، وتربية الدول الصغيرة والوصاية على الشعوب القاصرة، ومناطق النفوذ، وصيانة التجارة والتوازن الدولى، وينقد الحرب مثل فولتير، والرقص ممنوع بأمر البرجوازي المحافظ.

وتظهر الثقافة العربية الإسلامية في اليوميات، خاصة التشبيهات المستمدة من القرآن الكريم، وما أكثرها، مثل: ﴿كواعب أترابا﴾ لوصف ثلاث فتيات، فكر عقلى وقدر، ﴿فقتل كيف قدر ثم قتل كيف قدر ثم نظر ثم عبس وبسر ثم أدبر واستكبر﴾، فتذبذب وتحير ذلك هو العذاب الأكبر، ﴿فهل من مذكر﴾، ﴿عسى أن يهدينى ربى من أمرى رشدا﴾، ﴿نفسى لأماره بالسوء﴾، ﴿لا شرقية ولا غربية﴾، ﴿لا جناح على﴾، ﴿فصبر جميل﴾، ﴿فؤاد أم موسى﴾. وكما تظهر بعض التعبيرات الدينية مثل: وأيم الله، إن شاء الله، على بركة الله، أمرك والله، أستغفر الله، قاتلهم الله، رحمها الله، أناشدكم الله، أو يا إلهى. كما تظهر البيئة الدينية ومصطلحاتها مثل: التصوف، التوحد الأكبر، المطعم بلدى فى حى إسلامى، الروح الشرقية والعطور والبخور، مددكم يا آل البيت، إتقان العربية لطول إقامته فى الشرق العربى، واستعمال بعض الامثال العربية، وفجأة يظهر طريق الهرم ومينا هوس العربى الفرعونى، كما يترجم أشعار كارمن شعرا عربيا. فالشباب شاعر كذلك^(١).

وتظهر هموم الفكر والوطن فى التقابل بين الأنا والآخر. وبالرغم من أن المكان لا يهم فى رأى الشباب الشهيد، باريس أو أسبانيا، ولا توجد ذكرى للوطن، كما كتب هيكल "زينب" فى سويسرا، إلا أن الوطن حاضر فى التقابل بين الشباب المصرى العربى والشباب الأوروبى، وبين الجو العربى الشرقى، والجو الغربى الأوروبى. فبنات الهوى يعشن فى جو البارات الأوروبى. ويقارن الشباب الشهيد بين المصرى والشرقى عامة، وبين الأجنبى فى السكر، أى على قاعدة الآخر. ويصف طبائع الشعوب، الاستراليين والأتراك فى المراقص. لقد تحول الشباب الأوروبى من الطموح إلى الإحباط. أما الشباب العربى فقد كان أسوأ حالا. لم يشارك أبأوه فى الحرب، فلم يحظوا بنشوة النصر. وللأوروبى أمل بعد الحرب، ونحن بلا أمل. وتراث الغرب جديد للحرية، وتراثنا عتيق، أشلاء صامتة باعدت

(١) تقول كارمن :

الحب طير مريد	حر دوما شريد
إن لم تقع فى غرامى	وقعت لما أريد
لكن إذا هممت فاحذر	منى فخبى شديد
ذات يوم طاف من	طائفة النشوة فى القلب

ويقول الفردو :

ذات يوم طاف من أعلى الأثير طائفة النشوة فى القلب الكبير

نشوة الحب لها وقع كبير

المصدر السابق ص ١٧/١٠.

بينه وبين نفوسنا آلاف السنين. الشباب المصري في حالة من العدم للروح ومنجذب نحو الغرب. ترك الثورة الفرنسية للشيوخ وكذلك تحرير المرأة والسياسة، وكان الشاب الشهيد يدعوهم إلى أخذ مصيرهم بأيديهم. في الأدب والفن والدين تياران، الأول إلى الماضي، والثاني إلى المستقبل. وجيل الشباب لا يقبل التوسط بل يدعو إلى الأطراف، القنوط أو الثورة. القتال في الصحراء الغربية إهانة لكرامتنا. ويعترف الشاب بأنه روى للناس قصة أسطورة أندين لفوكيه لهدف بعينه. وتنتهي اليوميات من الراوى إلى القارئ، وزيارة إلى سجن المستشفى لصديق بتهمة قلب نظام العالم القديم ولحماسه لنيتشه. يظهر الواقع بلا فلسفة، إلا في أقل القليل، في الإشارة إلى تداخل الحرية والضرورة في الفعل الإنساني كما هو الحال عند هيجل.

و"الحر والنور" خطابات متبادلة مع سلوى من نفس النوع الإبداعي في الأدب الوجودي، مهدي إلى سلوى، إبتهاال واعتراف، سواء كانت شخصية حقيقية أم من صنع الخيال. يعبر عن غربة الروح مثل التوحيدى، غربته في وطنه، وغربته في العالم وبه تقابل الأحوال، كما هو الحال عند الصوفية بين الوثنية والتوحيد. فهو وثنى في توحيدده، وموحد في وثنيته. توحيدده حرية الخالق بإزاء المخلوق، وتوحيد غيره عبودية للمخلوق، وعلى التبادل^(١). فالتوحيد إعلان للحرية وليس للعبودية، وثنيته تقوم على اللمس وليس على البصر، على الجسد وليس على الروح. وحياته ليست لشراء الوهم. والمكان ذكريات باريس وسويسرا وأسبانيا (طليطلة) ولبنان ودمشق، حيث آثار لامارتين وجبران خليل جبران، وموكب الأجداد والفن في طليطلة. بل إنه يزور المقابر كما فعل كير كجارد، بين رينان وغادة الكاميليا. ويستعمل آية قرآنية «الهاكم التكاثر حتى زرتم المقابر» مما يدل على البواعث الإسلامية عنده في مطلع الشباب، والتي ستجعله أكبر محقق للترجمات العربية القديمة، وللترجمة عن المستشرقين، ومن كبار الدارسين للتراث الإسلامى. ويثنى على أستاذه ماسنيون وحبه للشرق الإسلامى. ولا توجد ذكرى للوطن أو صورة، له كما فعل الطهطاوى في "تخليص الإبريز" إلا أن سلوى الحبيبة مصرية وليست أوروبية.

(١) "إلى سلوى" إبتهاال واعتراف

أعيش في وطنى، ووطنى منفاى، تمرح الدينا حولى وكأنى أنا وحدى الذى أنوح، أنا موحد وفي توحيدى حيوية الوثنية. بل أنا وثنى في وثنيتى صفاء التوحيد. توحيدى حرية الخالق بإزاء المخلوق. أما غيرى فتوحيدده عبودية للمخلوق والخالق للمخلوق سواء. وثنيتى تقمص اللمس وتفرع من طغيان البصر. وثنيتى تمجد الجسد وتهزأ بدعوى الروح. أجل فى كيانى عصارة حياة لن أبتاع بها كوثر الأوهام". الحر والنور، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت ١٩٧٩ ص و.

ويمثل "الزمان الوجودى" الإبداع الفلسفى فى مرحلة الذروة، والفيلسوف المبدع مازال فى منتصف العشرينات. وتظل نموذجاً لرسالة الدكتوراة المبتكرة بالرغم من اعتمادها على هيدجروبرجسون. والفيلسوف المبدع على وعى بمذهبه فى الوجود. فغاية الوجود أن يجد ذاته وسط الوجود، ووجوده زمان^(١). وينقسم إلى قسمين الوجود بالزمان والوجود الناقص، وكان الوجود بالزمان هو الوجود الكامل، والوجود الناقص هو الوجود خارج الزمان. وينقسم الوجود بالزمان إلى قسمين : الواقع والإمكان، والزمان اللاوجودى، وفيه نقد لهيجل وأرسطو وأفلاطون وأفلوطين ونيوتن وليبنز وكانط وأينشتاين وكاسيرر، وميل أكثر لأوغسطين وبرجسون. وينقسم الوجود الناقص إلى قسمين : التناهى الخالق أقرب إلى هيدجر، والتاريخية الكيفية. كما يعتمد الفيلسوف المبدع على مادة من الثقافة العربية الإسلامية من خلال إسبنجلر عن الروح السحرية العربية، والتصور الدينى للتاريخ، الماضى والمستقبل، الماضى لارتباطه بخطيئة آدم والمستقبل لأن به الخلاص، والحاضر معبر من الماضى إلى المستقبل. فالتاريخ له بداية ونهاية. ويحيل إلى التراث العربى، "الفتية والإشراف" للمسعودى، و"المعتبر" لأبى البركات و"رسالة الحدود" لابن سينا، و"رسائل جابر بن حيان"، و"الأربعين" و"المحصل" للرازى. كما يعتمد على الاستشراق^(٢).

ويصف الفيلسوف المبدع نفسه فى "موسوعة الفلسفة" تحت "بدوى" بأنه فيلسوف مصرى ومؤرخ للفلسفة، فلسفته هى الفلسفة الوجودية فى الاتجاه الذى بدأه هيدجر. وقد أسهم فى تكوين الوجودية بكتابه "الزمان الوجودى" الذى ألفه عام ١٩٤٣. وتمتاز وجوديته عن وجودية هيدجر وغيره من الوجوديين بالانزعة الديناميكية التى تجعل للفعل الأولوية على الفكر، وتستند فى استخلاصها لمعانى الوجود إلى العقل والعاطفة والإرادة - معاً - وإلى التجربة الحية، وهذه بدورها تعتمد على ملكة الوجدان بوصفها أقدر ملكات الإدراك على فهم الوجود الحى. وقد أحاط علما بكل تاريخ الفلسفة، وتعمق فى مذاهب الفلاسفة المختلفين والألمان منهم بخاصة. لكن أقوى تأثير فى تطوره الفلسفى إنما يرجع إلى اثنين: هما هيدجر ونييتشه دون ذكر لاشبنجلر وشوبنهاور وبرجسون وجوته.

وفى الدراسة التى كتبها الفيلسوف الموسوعى عن نفسه فى "موسوعة الفلسفة" تحت "بدوى" لخص فلسفته فى خطوطها العامة، اعتماداً على ملخص الرسالتين اللتين قدمهما قبل المناقشة عن "مشكلة الموت" للماجستير (بالفرنسية)

(١) " غاية الوجود أن يجد ذاته وسط الوجود. وما هنا صورة إجمالية لمذهب فرسنا فيه الوجود على أساس الزمان وحاولنا تحقيق هذه الغاية للإنسان"، الزمان الوجودى، للنهضة، القاهرة ١٩٤٥.

(٢) مثل نورأندريه : شخصية محمد فى مذهب أمته واعتقاداتها. جولدزيهر : العناصر الأفلاطونية والقنوصية فى الحديث.

و"الزمان الوجودى" للدكتورة. مشكلة الموت هى التى تحولت - بعد ذلك - إلى "الموت العبقريّة" فى معظمها. ويبدأ بقسمة الأشكال إلى موضوعى وذاتى، الموضوعى فى الخطيئة، والذاتى فى الحرية. ثم يبين عناصر مشكلة الموت، ثم المشكلة الحقيقية للموت، وكيف تكون مركزاً لمذهب فى الوجود، وأخيراً المعنى الحضارى لهذه المشكلة. أما "الزمان الوجودى" فإنه يبدأ بتقسيم الوجود إلى مطلق ومعين. يتصف المطلق بأنه أعم التصورات، غير قابل للحد وغيره معروف الماهية. وهو ليس وجوداً حقيقياً إلا عن طريق التجريد. أما الوجود المعين فهو وجود الفردية، وهو الوجود الحقيقى، والفردية هى الذاتية، والذاتية تقتضى الحرية، والحرية معناها وجود الإمكانية، والموجود المعين إما وجود الموضوع أو وجود الذات (كانط) أو الوجود فى ذاته، والذات هى الأنا المريد، وهو المعنى الباطنى لمقالة ديكرت لأن الفكر من أفعال الإرادة. يتم الشعور بالذات فى فعل الإرادة كما هو الحال عند مين دى بران. لذلك تتشابه معنى الذات والإرادة والحرية. والحرية تقتضى الإمكانية. والذات إما مريدة حرة حققت بعض إمكانياتها. والوجود الحقيقى الأصل للذات هو الوجود الماهوى، الصلة بين الذات ونفسها، حالة صوفية وصفتها القديسة تيريز الابلية. والشرف فى مرتبة الوجود يتناسب عكسياً مع الاتصال بالغير أو بالأشياء، والذات التى تتحقق بالحرية هى الآنية عند هيدجر. وعدم تفسير الوجود على أساس الزمان هو العلة فى إخفاق كل مذاهب الوجود. فقد قسمه الفلاسفة إلى وجود يخضع للزمان، كأحداث الطبيعة والتاريخ، وقسم لا يخضع له، كالنسب الرياضية. وقسمه آخرون إلى : وجود بالزمان فان، ووجود أزلى، وبينهما هوة لا يمكن عبورها، أو يمكن عن طريق المتوسطات. الوجود زمانى وهذه هى الثورة الكوبرنيقية الجديدة. وقد وضع الفلاسفة مذاهب فى الزمان، الطبيعى (أرسطو) والذاتى أو المعرفى (كانط)، والحيوى (برجسون). وفى علم الطبيعة هناك مذهبان، الزمان المطلق (نيوتن) والزمان النسبى (أينشتين). ثم يضيف سمتين للزمان: مشاققة الوجود لنفسه، وتجاوز العقل المنطقى إلى الوجدان، مثل عثمان أمين فى الجوانية. والوجود توتر جنلى بين العاطفة والإرادة والفعل.

ويحاول الفيلسوف المبدع وضع هذا الوجود الذاتى فى مقولات مثل كانط على النحو التالى :

عاطفة

أصل : تألم	حب	قلق
مقابل : سور	كراهية	طمأنينة
وحدة متوترة : تألم سار	حب كاره	قلق مطمئن

إرادة

أصل : خطر

طفرة

مقابل : أمان

مواصلة

وحدة متوترة : خطر أمن طفرة متصلة

ويلاحظ المنهج الجدلي الوجداني، الطرفان ثم الجمع بينهما.

ويتم الوصف ليس على المستوى النفسى وإلا تم الوقوع فى النزعة النفسية، بل على المستوى الوجودى. التألم مصدره الحد من تحقيق الإمكانيات، يتدرج طبقاً لمقدار المقاومة، والتضحية أعلى درجاته، نقطة التلاقى بين الألم والسرور: والإيثار هو المركب من الحب والكراهية، والمركب علاقة متوترة وليس جمعا هنيئاً عادلاً. الدرجة العليا فى الحب أثرة، وإجتماع الحب والكراهية هى الغيرة. الثالوث الأول يكشف عن الماضى، والثانى عن المستقبل، والثالث عن الحاضرة. والقلق درسه كيركجارد وهيدجر. والجمع بينه وبين الطمأنينة فى المصير. ويتكرر الثالوث فى الإرادة. فالحياة بوجه عام هى الوجود فى حال الخطر، كما قال نيتشه. والوجود طفرة وقفزة كما يقول كيركجارد. هذا هو منطق التوتر، وهو نقيض الهوية، توتر الوجود مع ذاته أساس منطق جديد غير إتساق الفكر مع نفسه، أساس المنطق القديم. وإذا كان برجسون قد نفى العدم، وإذا كان الفلاسفة قد خلطوا بينه وبين الخلاء، فإنه أصل الحرية، كما هو الحال عند سارتر، والاتحاد بين الوجود والعدم فى الزمان باعتباره آنية. وآنات الزمان وحدة متصلة تعبر عن التوتر فى الوجود. ومن ثم ينتهى التحليل كله إلى نتيجتين : الأولى أنه لا وجود إلا مع الزمان وبالزمان، وهذا ما يسمى بتاريخية الوجود، والثانية أن كل آنية من آنات الزمان مكيفة بطابع عاطفى إرادى. فالزمان كيفية، وهى ما تسمى بالكيفية التاريخية. هذه هى الخطوط العامة لفلسفة الوجود، تحتاج إلى تفصيل فى مستقبل المشروع الفلسفى حتى يمكن تحقيق غاية الوجود^(١). وبالتالي يكون السؤال : لماذا لم ينجز الفيلسوف المبدع مشروعه الفلسفى الإبداعى وتحول إلى مؤرخ للفلسفة محقق للنصوص، مترجم ومعد؟

ومن "الزمان الوجودى" ينتقل الفيلسوف المبدع إلى تطبيق فلسفته على الأخلاق فى صيغة سؤال : "هل يمكن قيام فلسفة وجودية؟". والإجابة بطبيعة الحال بالنفى الجذرى أكثر من إجابة سيمون دى بوفوار التى حاولت تأسيس أخلاق للاشتباه. فالأخلاق تقويم، والتقويم معيار، والمعيار ذاتى أو موضوعى، والموضوعى مطلق أو نسبى. المطلق عند العقلين سواء من الله أو من وحدة

(١) تلك هى الخطوط العامة لمذهب فى الوجود جديد سنجعل مهمتنا فى الحياة تفصيل أجزائه حتى نستطيع أن نحقق للإنسان هذه الغاية التى قلنا إنها غاية الوجود"، موسوعة الفلسفة ج ١ ص ٣١٧.

الوجود، والنسبي عند الوضعية، وهذا يفترض الغيرية والتساوى بين الأفراد. والمعيار الذاتى يتعلق بتحقيق الذات نفسها، ذات فرد مثل شترنر، منفصل، متفرد، دون مقياس مشترك، لذلك نقد كيركجارد الواجب الكانطى والموضوعية الدينية. ومن ثم تستحيل إقامة الأخلاق ميتافيزيقيا وأنطولوجيا. وقد تتعدد موقف الوجوديين من الأخلاق بين الإنكار - مثل كيركجارد منتقلا من الأخلاق إلى الدين، وتجاوزها إلى البحث الميتافيزيقى، مثل هيدجر - والإنكار والإمكان مثل ياسبرز ونييتشه.

يقول كيركجارد وياسبرز باللا أخلاقية، وهيدجر بمعزل عن الأخلاق، مثل السقراطية والمسيحية. وعند سارتر الوجود لذاته ناقص ومن ثم تستحيل أخلاق الكمال، وبالتالي تستحيل إقامة أخلاق وجودية. ويبين الفيلسوف المبدع استحالة قيام أخلاق الواجب والالتزام والضمير والفضيلة والخير والسعادة والإيثار والشخصية والمسئولية والإخلاص والرحمة، إذ إنها تقوم على فقد الحرية والمشاقة والشعور بالوجود. ويصف الوجود الذاتى بالتوتر والحرية والفعل الدائم والتحرر من كل قيد أو شرط. والشعار هو "افعل ما شئت مادام جديدا".

وهكذا تنتهى الملحمة، ملحمة التحقيق والترجمة والتأليف والإعداد والإبداع الفلسفى من أوسع أستاذة الفلسفة فى مصر ثقافة وأغزرهم إنتاجاً. فاق القدماء والمحدثين فى المثابرة على التأليف حتى أصبحت حياته الخاصة هى حياته العامة. مهد لأجيال قادمة سبل المعرفة، وعرض لهم الفلسفة على الاتساع فى كل مجال. تربي على مؤلفاته الكثيرون حتى ولو لم يروه. وبسبب هذا الفراغ الفلسفى فى مصر نشأ المشروع الفلسفى عرضاً وليس طويلاً، على الاتساع وليس فى العمق، فى المساحة وليس بالارتفاع. غطى المشروع كل شئ: التراث القديم تحقيقاً وتأليفاً، والتراث الغربى تقديماً وعرضاً، والواقع المعاش تعبيراً وإبداعاً. وبسبب ملء الفراغ الفكرى إنتشر المشروع أفقياً لا رأسياً، فلم نتج لصاحبه الفرصة للتعلم وتطوير الجانب الإبداعى فيه الذى بزغ وهو ابن العشرينات ولم يستمر حتى الثمانينات. وتركه صاحبه عرضه للذبذبات والبواعث المتناقضة، بين تغيير المكان والتنقل فيه، وسد جميع الفراغات، مادام السوق الفلسفى يبتلع كل انتاج.

إشكاله أنه فضل العلم على الوطن فتحجر العلم وضاع الوطن. وفضل الذات على الموضوع، فانطوت الذات وتضخمت من الداخل، وغاب الموضوع بعد أن ابتلعه الذات، كما هو الحال فى النرجسية. وفضل الفرد على الجماعة. فاقترب الفرد من خريف العمر ولم تتأسس حوله جماعة أو مدرسة يعيش من خلالها الفرد أعماراً وأعماراً. وفضل الدنيا على الآخرة، الدنيا بما فيها من شهرة وكسب، والآخرة تطلب إنكار الذات والزهد فى الدنيا. وفضل الغرور على التواضع، فأزاح الناس من حوله ليفسحوا له المجال للتمدد والانتشار بلا أرض ولا وطن. أراد أن

يكون في العالم طبقاً لمقولة الوجوديين : "الوجود في العالم"، وانتهى إلى مقولة الصوفية: "العالم في الوجود".

هذا هو التكريم : الحوار بين الأجيال بعيداً عن المدح الأجوف والتملق الزائف "قتل الخراصون". قد يحزن الأستاذ وقد يغضب ولكنها - في نهاية الأمر - شهادة تلميذ له، تعلم منه، واستأنف مشروعه، وارتكن إليه في "من النقل إلى الإبداع" بفضل تحقيقاته للترجمات العربية القديمة، فكلنا، شئنا أم أبينا، جزء منه.

أحب أفلاطون، ولكن حبي للحق أعظم.

من المطابقة والتأثير إلى القراءة والإبداع

مراجعة لكتاب أرسطوطاليس في الشعر

(شكري عياد ١٩٢١ -)^(٢)

١ - تحية جيل إلى جيل

إن أكبر تحية لجيل الرواد هي مراجعة جيل التلاميذ لأعمالهم، نقلاً إياها من عصر إلى عصر وإعادة بنائها من موقف حضارى إلى موقف حضارى آخر، ومن ظروف إجتماعية آنية إلى ظروف إجتماعية وثقافية مغايرة، فتتراكم المعارف بتوالى الأجيال فى دوائر متداخلة يكمل بعضها بعضاً، ضيقاً واتساعاً، خارج أحكام الخطأ والصواب. فكل جيل ولكل عصر رسالته. ومع ذلك، يظل الفضل للأوائل على الأواخر، وللمتقدمين على المتأخرين.

لذلك يظل كتاب أرسطوطاليس، فى الشعر أحد معالم الدراسات النقدية الحديثة بعد جيل من الرواد الأوائل^(١). لا يكتفى بالشعار أو بالحكم العام، أثر كتاب الشعر فى البلاغة العربية ولكن يقوم بتحقيق النص، ويتتبع هذا الأثر عند الفلاسفة والبلغاء ليتحول العام إلى دراسة تفصيلية مدعمة بالشواهد النصية وبالمناهج العلمية.

(٢) د. أحمد الهوارى : شكري عياد، جسور ومقاربات ثقافية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة ١٩٩٥ ص ٧٧-٩٢

(١) كتاب أرسطوطاليس فى الشعر، نقل أبى بشر متى بن يونس القنائى من السريانى إلى العربى. حققه مع ترجمة حديثة ودراسة لتأثيره فى البلاغة العربية الدكتور شكري محمد عياد، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٧. وهى رسالته للدكتوراة، التى تمت مناقشتها عام ١٩٥٢. وقد كان لى شرف الاستماع إليه فى أول عام لى فى الجامعة المصرية. وكان جيل الرواد فى الموضوع هم :
أ - أمين الخولى : البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها، بحث ألقى فى الجمعية الجغرافية الملكية ١٩٣١/٥/١١.

ب - طه حسين : تمهيد فى البيان العربى من الجاحظ إلى عبد القاهر، مقدمة كتاب نقد النثر لقدامة. مطبوعات كلية الآداب، الجامعة المصرية ص ١٩٣٣.

ج - محمد خلف الله : نقد لبعض التراجم والشروح العربية لكتاب أرسطو فى صناعة الشعر (بويطيقا)، مجلة كلية الآداب، جامعة الإسكندرية ١٩٤٦.

وهذه تحية ثانية بعد ثلاثين عاماً من جيل نال بعد التحية التى كتبها زكى نجيب محمود تقديمها للكتاب فى يونيو ١٩٦٥.

٢- من المطابقة إلى القراءة

لما نشأت الدراسات الأدبية فى بداية الجامعة المصرية على أيدى المستشرقين فقد غلب عليها المنهج التاريخى، ومنهج الأثر والتأثير، ورؤية الاستشراق التقليدى للحضارة الإسلامية أنها وريثة الحضارة اليونانية ومقتفية أثرها فى الفلسفة والأدب. فالإيونان هم الأصل، والعرب هم الفرع، وطالما طابق الفرع الأصل تصح الحضارة، عظمة الأصل المطابق وعظمة الفرع المطابق. فإذا ما انحرف الفرع عن الأصل تظل عظمة الأصل قائمة بينما يتوجه باللوم إلى الفرع الذى لم يعرف كيف يطابق وينقل ويعلق ويشرح، ويلخص ويعرض. بل شوه وخطأ وأساء الفهم، وحذف وأضاف. فضاع الأصل والفرع معا حتى جاءت الحضارة الأوروبية فظهرت الأصل من تشويش الفرع، وطورته فى العصور الحديثة، وبقي الفرع العربى موضوعا للاستشراق يقوم بتطهير ثانى لانقاذ الأصل القديم.

تعنى نظرية المطابقة أن مهمة المترجم والمعلق والشارح والملخص والجامع العربى نقل. ويكون النقل صحيحاً طالما كانت المطابقة كاملة وتامة. النص اليونانى هو الأصل والترجمة هى الفرع. ولا بد من تطابق الفرع مع الأصل كما هو الحال فى القياس الشرعى، ثم تصدر أحكام الصواب والخطأ، الصواب إذا طبقت الترجمة النص الأصلى، والخطأ إذا خالفته. ويسمح الباحث لنفسه بتوجيه المدح والذم للقدماء، ويوزع التهم ويعلم البراءة على المترجمين. هذا أصاب فى الترجمة وهذا أخطأ. ويقوم بالتصحيح بناء على قواميس اللغة الحديثة التاريخية بدعوى العلمية، علمية المحدثين، ولا علمية القدماء نظراً. لاختلاف المستوى العلمى بين الماضى والحاضر. فيمتاز الباحث عن المترجمين، وينضم إلى زمرة الباحثين المحدثين.

والحقيقة أن نظرية المطابقة نظرة إستشرافية خالصة، تجعل الوافد هو الأساس والموروث هو الفرع، الآخر هو الأصل، والأنا هو الفرع. وهى تعبر عن موقف الباحث الأوروبى. فالإيونان أصل حضارته، وهو نابع منها. فى حين أن موقف الباحث العربى الحديث والناقل العربى القديم أن الموروث هو الأصل، والوافد هو الفرع. الأنا هو الأساس، والآخر هو الفرع. الحضارة الإسلامية هو المركز والحضارات اليونانية والرومانية والفارسية والهندية هى الأطراف. علوم

الأننا هي علوم الغايات، وعلوم الآخر هي علوم الوسائل، علوم العرب في مقابل علوم العجم^(١).

وقد روج الاستشراق التقليدي القديم لنظرية المطابقة لأنها كانت تعبر ومازالت عن وضعية القرن التاسع عشر. وما زال يطبقها في القرن العشرين بالرغم من ازدهار علوم القراءة والتأويل في الغرب. فأصبح الغرب يكيل بمكيالين، ليس فقط في السياسة، بل أيضا في العلم. يطبق الوضعية التقليدية في الدراسات الإسلامية، وفي علاقة اليونان بالعرب، اليونان هم الأصل والمنبع والمصدر، والعرب هم النقلة والمعلقون والشراح والملخصون والجماع. ولما كانت الترجمات ليست مطابقة للأصول اليونانية ولا كانت التعليقات والشروح والتلخيصات والجوامع مطابقة لمعاني الأصول اليونانية فإن العرب أساءوا النقل والفهم، وخطوا بين ما لأرسطو وما لغيره. فإذا ما طبق ذلك على الغرب الحديث في علاقته باليونان القديم فإن هيدجر في شروحه على الطيبين الأوائل عندما خرج على الأصول الأولى، وأولها بما لا يتفق مع معانيها الأصلية قد أبدع، وأخرج الكامن، وعرف ما لم يعرفه اليونان أنفسهم، تطبيقا لنظرية القراءة والتأويل. كما أبدع هيدجر في قراءته لكانط وهيغل وشلنج وهوسرل وتحويله كانط إلى فيلسوف وجود في التحليل الترنسدينتالي، وهيغل إلى فيلسوف وجود في تصور المنطق والروح، وشلنج إلى فيلسوف وجود في فلسفته في الطبيعة، وهوسرل إلى فيلسوف وجود في العود إلى الأشياء ذاتها. كما أبدع ميرلوبونتي في قراءته لجولدنشتين في "بنية العضو الحي" وأبدع هوسرل في قراءته لديكارت جاعلا إياه مؤسس الظاهريات. وأبدع نيتشه في قراءته لزرادشت جاعلا إياه فيلسوف القوة والحياة من النار. ولو أن المستشرق على علم بترائه الحديث مثل كوربان وتجاوز إطار الاستشراق اللغوي التاريخي في القرن التاسع عشر لتغير منظوره من المطابقة إلى القراءة.

والمطابقة وهم لا وجود له. والموضوعية الحرفية في العلوم الإنسانية لا وجود لها، مجرد افتراض ذهني قد يخفى وراءه أبشع أنواع الميول والأهواء. ومن ثم لا يمكن أن تكون الترجمة مطابقة للنص لأن وعي المترجم لا يطابق منذ البداية وعي المؤلف. ولما كان المؤلف قد مات فإن المترجم لا يمكن معرفة قصده إلا من خلال النص. قراءته تحييه من جديد. فالنص مقروء ومفهوم للترجمة، وأصبح في

(١) حسن حنفي : علوم الوسائل وعلوم الغايات، للعلاقات المصرية المغربية الندوة الثالثة وزارة الثقافة القاهرة ص ٢٧٠ - ٢٨٢. وأيضا هموم الفكر والوطن ج٢ للفكر العربي المعاصر ، دار قباء القاهرة ١٩٩٨ ص ١٦٧-١٧٧.

ذهن المترجم نصاً آخر غير النص الأصلي. النص الأصلي نص ميت، إفتراض نظري خالص لا وجود له. والنص المترجم إعادة كتابه له، وإحياء له بفضل الترجمة. كل ترجمة هي إعادة كتابة، وليست فقط إعادة صياغة^(١).

لذلك كانت الترجمة الحرفية أسوأ أنواع الترجمات لأنها تطلب المستحيل الذي لا وجود له وهي المطابقة. وكانت الترجمة المعنوية أفضل منها لأنها تحقق الممكن الموجود، وهي إعادة كتابة النص الأصلي. والترجمة الحرفية لا تفهم لأنها تنقل اللفظ بلفظ والحرف بحرف دون التوجه إلى المعنى ومعرفة عصر النص الأصلي وثقافته ونقله إلى عصر المترجم وثقافته. ولكل لغة بنيته وتراكيبها وأساليبها ومنطقها وفلسفتها. يستحيل نقل العبارة اليونانية وتحويلها إلى عبارة عربية مطابقة لأن بنية اللغتين اليونانية والعربية مختلفة سواء في تركيب الجملة أو في تركيب أجزائها أو في استعمال الأزمنة أو في معاني الحروف. وأشهر مثال على ذلك ما لاحظته الفارابي في "كتاب الحروف" من غياب فعل الكينونة في اللغة العربية كرابطة بين الموضوع والمحمول، ووجوده في اللغة اليونانية، وإمكانية التغلب على ذلك في حالة المطابقة، بإضافة الضمير المنفصل "هو" بعد الموضوع ويكون توكيداً. كما تختلف اللغات في التركيز والاسهاب كما لاحظ ذلك إبن جني في "الخصائص" في مخاطبة القرآن للعرب تركيزاً، ومخاطبة التوراة لبني إسرائيل إسهاباً.

لذلك لا تصلح الترجمة الأوروبية الحديثة لتصحيح الترجمة العربية القديمة وذلك لاختلاف الموقف الحضاري للنص اليوناني الأصلي والترجمة الأوروبية الحديثة، إنجليزية أو فرنسية أو ألمانية وللترجمة العربية الحديثة. فالنص اليوناني الأصلي كتب في القرن الرابع قبل الميلاد. وترجم بعد ذلك من متى بن يونس بأكثر من ألف عام في موقف حضاري مغاير، وبلغة مغايرة، وبتقافة مغايرة، وبهدف مختلف. ثم يأتي الباحث الأوربي الحديث ويقوم بترجمة ثانية للنص اليوناني بعد ما يزيد على ألفي عام في موقف مغاير، وبلغة مغايرة، وربما لهدف مختلف، وبمنهج في الترجمة أقرب إلى الترجمة الحرفية منها إلى النقل المعنوي، ووفقاً لنظرية المطابقة التي سادت الدراسات اللغوية والتاريخية في بدايات الوعي الأوربي منذ عصر النهضة حتى القرن التاسع عشر. ثم يأتي ثالثاً المترجم العربي الحديث ليقوم بترجمته عن اللغة الأوروبية الحديثة في موقف حضاري مخالف وبرؤية للترجمة تقوم على المطابقة أسوة بالباحث الأوربي، وتحت تأثير الحضارة الغربية والتبعية لها في البحث العلمي والدراسات اللغوية والتاريخية في إستشراق عربي جديد،

(١) حسن حنفي : قرارة النص، مجلة ألف للبلاغة المقارنة، العدد الثامن، ربيع ١٩٨٨ الهـ منيطيقاً والتأويل. وأعيد نشره في دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧ ص ٥٢٣-٥٤٩.

وامتداد للاستشراق الغربى فى عصر الريادة الغربية والهيمنة الثقافية وتقليد مناهج البحث العلمى. والنص المترجم ليس أصليا بل فى لغة أوربية ومن ثم يكون إحتمال الخطأ مرتين، الأولى من اللغة اليونانية إلى اللغة الأوربية الحديثة من المترجم الأوربى، والثانية من اللغة الأوربية الحديثة إلى اللغة العربية من المترجم العربى الحديث.

ولو قام المترجم العربى الحديث بالترجمة عن اليونانية مباشرة فإن الموقف الحضارى للمترجم العربى القديم والمترجم العربى الحديث مختلف كذلك، يفصل بينهما أكثر من ألف عام. بل يفصل بين النص اليونانى القديم والنص العربى الحديث أكثر من أربعة وعشرين قرنا. لحظة الترجمة الأولى لحظة إنتصار، ولحظة الترجمة الثانية لحظة إنكسار. وإحساس المترجم العربى القديم باليونانية والعربية غير إحساس المترجم العربى الحديث بهما. وثقافة الأول القديمة غير ثقافة الثانى الحديثة. وربما كان هدف الأول فى نصرة الدين المسيحى باستعمال الوافد اليونانى غير هدف الثانى باستعمال الموروث، وهى اللغة العربية، لنقل الوافد اليونانى بدافع من البحث العلمى المجرد وبلا غاية حضارية أو رسالة تاريخية. يترجم الأول من موضع قوة، ويعيش فى حضارة فاتحة، وليس لديه إحساس بالنقص أمام الحضارة المجاورة لأنه وريثها. على عكس المترجم العربى الحديث الذى قد يشعر بموقف ضعف تجاه الحضارات المجاورة خاصة الحضارة الأوربية الحديثة. حضارته مفتوحة ومتلق للعلم وليس مبدعا له. وليس لديه ثقة بقدرة اللغة العربية قدر ثقته باللغة الأوربية وقدراتها. وقد تكون قدرته وحماسته للترجمة من النص الأوربى الحديث أقل من قدرة وحماسة المترجم العربى القديم على النقل من النص اليونانى القديم كما فعل أحمد لطفى السيد فى ترجمة كتاب "السياسة" لأرسطو عن الفرنسية. ومع ذلك يدخل المترجم العربى الحديث فى زمرة العلماء، ويضع نفسه موضع الحكم على هذه الترجمة أو تلك، مبينا قصور القدماء وكمال المحدثين. فامكانيات اليوم اللغوية أكثر من إمكانيات القدماء. والخلف خير من السلف بمرجعية العصرية والحدثة. لقد إستقرت المصطلحات حاليا بينما لم تستقر المصطلحات القديمة. والتراكم العلمى اليوم أفضل منه من التراكم العلمى القديم.

وقد يقال إن المترجم العربى الحديث يترجم عن لغة أوربية حديثة متوسطة، الانجليزية أو الفرنسية أو الألمانية كما كان المترجم العربى القديم يترجم عن لغة شرقية متوسطة هى اللغة السريانية. ومع ذلك فالخلاف بين الموقفين كبير. اللغة الأوربية الحديثة جزء من اللغات الهندية الأوربية وأقرب إلى اليونانية فى حين أن اللغة السريانية من اللغات السامية وأقرب إلى اللغة العربية. وعندما تكون اللغة المتوسطة، أقرب إلى النص الأصلى تكون المسافة بين الأصل والترجمة أكبر. وعندما تكون اللغة المتوسطة أقرب إلى النص المترجم تكون المسافة بين الأصل

والترجمة أصغر. وبالتالي يكون احتمال الخطأ في اللغة المتوسطة الأولى الأوربية أكبر من احتمال الخطأ في اللغة المتوسطة الثانية السريانية.

الموقف الحضارى فى كلتا الحالتين مزدوج. فالنص نصان، يونانى وسريانى قديما، ويونانى وغربى حديثا. ولكن المترجم القديم كان على وعى به. وكان ينقل النص كله من مستوى حضارى إلى مستوى حضارى آخر. لم تكن الترجمة لديه نقل لفظ بلفظ أو عبارة بعبارة بل كانت أحيانا نقل لفظ بعبارة، ونقل عبارة بلفظ. وإن كانت هناك أخطاء فى الترجمة طبقا لنظرية المطابقة فإن الخطأ قد يكون راجعا إلى النص اليونانى، قراءة أو نسخا، أو فى الترجمة السريانية، قراءة أو نسخا أو نقلا. ومن ثم لا يكون الحكم عليها عن طريق المعاجم وقواميس اللغة بل بوضع النص فى إطاره الحضارى، سواء كان النص الأصيل اليونانى أو الأصل المترجم العربى. النص اليونانى الأصل أشبه بالخلية تتكاثر فى ترجماته السريانية والعربية فى دوائر متداخلة ثلاث. نواة الخلية الأصل اليونانى. وتكاثرها فى النص السريانى جسم جديد، له وظائف جديدة. وتكاثره فى النص العربى جسم ثالث له وظائف أكثر تعقيدا من الجسم الأول كما هو الحال فى نظرية التطور الحى والارتقاء من النبات إلى الحيوان إلى الانسان. وفى كل مرحلة من التطور تنشأ أشكال جديدة لحياة النص، تتغير وتتبدل طبقا للموقف الحضارى لكل نص. والدليل على ذلك نشأة المصطلحات. فلفظ "آلهة" جمع فى الأصل اليونانى، ومفرد فى النص السريانى "إله"، ومفرد فى النص العربى "اله" أو "الله" مع إضافة سبحانه أو ما شابهها من عبارات الثناء والتعظيم. وقد يتحول لفظ "الآلهة" الجمع من النص اليونانى، ويصبح لفظ "الملائكة" فى النص العربى لأن الله واحد والملائكة كثير. تلك حياة الألفاظ، يتوالد بعضها من بعض طبقا لحياة النص وترجماته كما تولدت المسيحية من اليهودية، وكما تولد الإسلام من المسيحية واليهودية.

وفى كل ترجمة توجد مستويات عدة : الحرفية، والمعنوية، والعقلية، والدينية. فترجمة متى لكتاب الشعر يوجد بها المستوى الحرفى حرصا على اللفظ وكأن المطابقة أولى مراحل الترجمة. وبها ميل إلى الشرح من أجل تقريب المعنى. فالمعنى غاية اللفظ، واللفظ وسيلته. وبها تأثر بالمنطق وعلوم الحكمة ومحاولة لإيجاد بنية عقلية للكتاب ورؤية لموضعه متجاوزا الترجمة الحرفية والترجمة المعنوية. وبها تعبير عن الأفكار الدينية الموروثة. وكان الترجمة لا تفهم إلا بعد إعادة التعبير عن الواقع بألفاظ الموروث. لذلك كانت الترجمة بهذه المستويات الأربعة تأليفا غير مباشر، وإعادة كتابة للنص من المعنى مباشرة، والتعبير عنه بألفاظ مطابقة أو غير مطابقة. وبهذا المعنى تكون الترجمة بداية التعليق والشرح

والتلخيص والجامع والعرض والتأليف فى مسار حيوى طبيعى واحد. لذلك شك الجاحظ فى قدرة المترجمين وحدهم إذا اقتصرَت الترجمة على المطابقة. وهزأ بهم السيرافى دفاعاً عن الموروث ضد الوافد الذى لم يتم تمثله وإعادة عرضه بلغة الموروث.

وقد كانت هذه مهمة الشراح فى الانتقال من الترجمة إلى التعليق والشرح والتلخيص والجامع والعرض والتأليف. هم حكماء المسلمين، الكندى والفارابى وابن سينا، وابن رشد. لم يكن الهدف للمحافظة على الأصل اليونانى أو الترجمة العربية بل تمثله واحتوائه ونقله من منظور حضارى وافد إلى منظور حضارى موروث، من بيئة ثقافية يونانية إلى بيئة ثقافية عربية^(١).

ولكن الاستشراق التقليدى يرى أن كل المراحل التالية للترجمة إساءة فهم لأرسطو طبقاً لنظرية المطابقة وكان دور التعليق والشرح والتلخيص والجامع والعرض والتأليف هو نفس دور الترجمة، المطابقة مع الأصل، وشرح الأصل دون زيادة أو نقصان كمّاً ودون تأويل أو قراءة كيفاً بدعوى الموضوعية والحياد. مع أن وظيفة هذه المراحل التالية للترجمة نقل الآخر إلى الأنا وإعادة كتابة النص من منظور الوافد إلى منظور الموروث. وقد يتحول الموقف الاستشراقى إلى موقف عنصرى دفين مبدئى. فحتى لو كانت ترجمة متى لكتاب الشعر صحيحة فإن ابن سينا وابن رشد لم يفهمانها نظراً لاختلاف الأجواء بين الشعر العربى والفارسى من ناحية والشعر اليونانى من ناحية أخرى على الأقل من حيث الموضوعات. وكيف بالشرق أن يفهم الغرب (تكاش)؟ وكيف يستطيع الخاص أن يستوعب العام للوصول إلى الشعر المطلق؟ وإن فهم العرب كتاب "الشعر" فإنهم يصبحون إمتداداً له، وكلاء حضاريين لليونان (جبريللى). وإن لم يتأثر العرب به فقد تأثروا بكتاب الخطابة لأن العرب خطباء أكثر منهم شعراء. فما يهم هو إثبات الأثر. وليس من المعقول ألا يؤثر اليونان فى العرب (كراتشوفسكى)، وقد أثروا فى الغرب! كما خلط ابن رشد فى أداء معانى الشعر عند أرسطو وعجز عن فهمها (رينان، بايووتر). فالمترجم والشارح والفيلسوف العربى مدان، مدان فى كل الأحوال. إذا فهم النص اليونانى حرفياً فإنه ضيق أفق وإهمال للمعنى. وإذا فهم النص معنوياً فإنه خلط وسوء فهم! فالعربى متهم منذ البداية. مهما فعل فعليه أن يثبت براءته. أما المترجم أو الشارح الأوروبى الحديث فهو برئ منذ البداية. إذا ترجم حرفياً أحسن صنعا وراعى الموضوعية وعاش جو النص القديم، ناقلاً نفسه من الحاضر إلى الماضى بعد عناء وجهد. وإذا ترجم أو شرح معنوياً فإنه أيضاً قد أحسن

(١) حسن حنفى : "الفارابى شارحاً أرسطو"، ابن رشد شارحاً أرسطو" فى دراسات إسلامية، الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٨١ ص ١٤٥ - ٢٧٢.

صنعا، ناقلا النص القديم إلى العصر، ومعيدا صياغته حتى أصبح مفهوما لدى المعاصرين بل أكثر من فهم اليونان له. بل إنه أكثر بلاغة وأدق تعبيرا من أرسطو نفسه حين كتب نصه اليوناني.

إن التعليق بعد الترجمة إحتواء النص بعد تقطيعه وحدات صغيرة كمن يقطع الخبز ويمضغه قطعة قطعة. والشرح تمثّل الترجمة كلية ونقلها من الوافد إلى الموروث، وتحويلها من بيئة يونانية إلى عرض عقلي خالص. والتلخيص هو التركيز على المعنى بحيث يكون متحدا مع الموضوع. والجامع هو التوجه نحو الموضوع ذاته. هذه المراحل كلها الهدف منها جمال العبارة، ورصانة الأسلوب، ووضوح المعنى، وبيان القصد طبقا للمعاني الثلاثة للفظ "الفكر" : اللفظ والمعنى والشئ. فإين سينا لا يتبع النص المترجم بل يتمثله ويعيد كتابته ويحتويه أي أنه مؤلف ثان بعد أرسطو كمؤلف أول. ولما كان أرسطو قد مات فإن إين سينا في عصره هو مؤلفه الأول. لا ينتقل إين سينا من اللفظ إلى المعنى إلى الشئ كما يفعل المترجم بل من الشئ إلى المعنى إلى اللفظ كما يفعل المؤلف. ومن ثم لا يجوز ضبط النص المترجم بالنص الشارح. فالشرح مرحلة تالية للنقل. كما لا يجوز رد الإنسان إلى الثبات. إين سينا هنا مؤلف وليس مترجما أو معلقا أو شارحا أو ملخصا أو جامعا. ومن ثم يظهر لديه الأسلوب العربي الثقائي لا المترجم المنقول، في مصطلحات عربية لا معربة. ومع إحالة إلى العرب لا إلى اليونان، ينقل الفكر الفلسفي من مرحلة النقل إلى مرحلة الإبداع في أسلوب واضح، وعرض عقلي خالص بلا أمثلة، وترابط منطقي. يظهر البنية العقلية للموضوع، مع قدرة على الحذف والإضافة، وتغيير المادة والأمثلة اليونانية إلى مادة وأمثلة عربية. فالشعر دراسة للثقافة الوطنية. "كتاب الشعر" لأرسطو دراسة للشعر اليوناني ومحاولة تتطر له كما فعل فيكو بعد ذلك في القرن الثامن عشر في "العلم الجديد" تنظيرا للأساطير الرومانية باعتبارها ثقافة وطنية^(١). والكتب عن الشعر عند الفارابي وإين سينا وإين رشد دراسة للشعر العربي باعتباره ثقافة وطنية. ولما كان المستشرق لا يرى إلا النقل اليوناني فإن الباحث الوطني كرد فعل لا يرى إلا الإبداع العربي.

٣- من التأثير إلى الإبداع

وتتحول نظرية المطابقة في الترجمة إلى التأثير في البلاغة إعتماذا على فهم الأثر والتأثر الذي يرد إليه كل المنهج التاريخي. فكما أن النص اليوناني في المطابقة هو الأصل والنص العربي هو الفرع في الترجمة فإن النص اليوناني في التأثير هو أيضا الأصل والبلاغة العربية هو الفرع. الأصل هو المؤثر، والفرع هو

(١) حسن حنفي : "فلسفة التاريخ عند فيكو" ، دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧ ص ٣٦٣-٣٩٩.

المتأثر. السؤال إذن عن أثر كتاب الشعر لأرسطو في البلاغة العربية يتضمن خطأين: الأول جعل الأصل وهو البلاغة العربية فرعاً، والفرع وهو كتاب الشعر أصلاً. وهو سؤال طبيعي في الاستشراق لأنه يعتبر الغرب هو الأصل واللاغرب هو الفرع. الغرب هو المركز، واللاغرب هو الأطراف. والثاني منهج الأثر والتأثر، وهو المنهج الذي غلب على الدراسات التاريخية واللغوية في الغرب في القرن التاسع عشر. وهو موقف طبيعي من الغرب يتعرف على أثره خارج حدوده كنوع من الهيمنة الثقافية وكمقدمة ودعامة للهيمنة السياسية والاقتصادية والحضارية. يتتبع الباحث الأوربي الأثر والتأثير كما يقتفى الكلب أثر اللص. فقد أخذ الفرع من الأصل بطريقة تصل إلى حد السرقة. وبالتالي تكون مهمة الباحث الأوربي الكشف عن السرقة، ومن السارق، ومكان السرقة، وحجم الجريمة، ومصير المسروق، وأوجه صرفه. وقد تكون مهمته مثل إقتصادي السوق الذي يتتبع البضاعة من المنتج إلى الموزع إلى البائع إلى المستهلك^(١).

ولهذا المنهج عيوب كثيرة. فهو يقوم بتفريغ الحضارة الإسلامية من مضمونها الإبداعي، ويحيلها مجرد إمتداد وفرع للحضارة اليونانية. الفاعلية والإبداع من الخارج والنقل والتقبل من الداخل، ونسيان العمليات الإبداعية في الذهن والشعور. فقد أخذ العرب الأوزان من اليونان، والثقافة من الفرس. كما أن المنهج يغفل عمداً مراحل الإبداع في القرنين الثالث والرابع عند قدامة، والخامس عند عبد القاهر، والسادس عند حازم القرطاجني، مع أن شرط الأثر هو التواصل والتراكم. وإذا كان فهم ابن رشد في القرن السادس كان أدق من فهم قدامة للشعر في القرنين الثالث والرابع فذلك لأن ابن رشد فقيه يريد العودة إلى الأصول الأولى قبل تحولها إلى قراءات مختلفة على أيدي الشراح والحكماء، من أجل قراءة جديدة للأصول دون شروح متوسطة كما هو الحال في التعامل مع النصوص الدينية. كما أن المنهج التاريخي أوسع وأشمل من منهج الأثر والتأثر وحده. إذ يتضمن النشأة والتكوين، والداخل مع الخارج. والتاريخ مثل التاريخ الطبيعي والسياسي ميدان للتفاعلات المتبادلة وليس مساراً خطياً أحادي الأثر. واستناد التاريخ إلى نفسه قد ينكر البنية في التاريخ. فالتاريخ ليس فقط متتالية زمنية بل هو معية في الزمان، خاصة وأن عامل الزمان والثقافة داخلان فيه. التاريخ مثل الطبيعة، به تمثيل وإخراج، أخذ وعطاء، نقل وإبداع. وإذا كان المنهج التاريخي قد تمت صياغته ضد

(١) حسن حنفي : التراث والتجديد، موقفنا من التراث للقيم، ثالثاً : أزمة المنامج في الدراسات الإسلامية

١- النعرة العلمية د- منهج الأثر والتأثير ص ١٠٢ - ١٠٨، للمركز العربي للبحث والنشر، القاهرة

١٩٨٠.

الاتجاه النقدي الذي يقوم على المطابقة مع النص (خلف الله) والاتجاه الفني (جابريللي) فإنه أيضا قد يقع في محذور السرد التاريخي، وإنكار الموضوع المستقل عن التاريخ، ونسيان البنية التي تحكم مساره. لذلك كانت المناهج الظاهرانية والبنوية رد فعل على المناهج التاريخية من أجل رؤية الماهية وإكتشاف البنية في الظواهر الأدبية والاجتماعية. وهي مناهج تؤدي نفس الغرض في الدقة المنهجية، والرغبة في الحداثة، ولا تعارض العلم الدقيق. وأن البعد الفني في الشعر في مجتمع الشعراء يحمي الباحث خاصة إذا كان فنانا أو أدبيا من الوقوع في منهج الأثر والتأثر. كما أن حضور الشعر العربي في الوعي العربي يجعل الباحث مشاركا بوجدانه في البحث، يتوحد فيه المنهج بالموضوع، ويعيش كلاهما كتجربة حية في الشعور.

وإذا كان كتاب الشعر لأرسطو حاضرا في الوعي الثقافي الأوربي قدر حضور الشعر العربي في الوعي الثقافي العربي يخطئ الباحث العربي في موقفه الحضاري عندما يتمثل موقف الباحث الأوربي ويترك موقفه الخاص. ويخطئ عندما يضع نفس السؤال: أثر كتاب الشعر لأرسطو في البلاغة العربية لأن السؤال الصحيح هو : كيف تمثل البلاغة العرب كتاب الشعر لأرسطو؟ ويتطلب هذا السؤال تغيير الموقف الحضاري للمستشرق إلى الموقف الحضاري للباحث العربي. فالأصل هو الأنا والفرع هو الآخر. إن هذا السؤال المغلوط، أثر الآخر في الأنا، إنما يعبر عن الوضع الحالي للثقافة العربية، أثر الغرب في العرب، أثر المركز في المحيط. ثم نسقطه على القدماء، فيصبح أثر: أرسطو في الثقافة العربية أو أثر كتاب الشعر عند البلاغيين العرب. وإن مجرد البحث الوطني قادر على أن يبدع منهجه الذي يجمع بين النقل والإبداع، ويتتبع مراحل الإبداع في النقد العربي. لقد تحول منهج الأثر والتأثر إلى هم عند الباحث، تعذيب الذات في الظاهر وفرحها في الباطن. فالمركز حاضر في الأطراف، وأرسطو عندنا أيضا وليس عند غيرنا فقط فيخف الأحساس بالنقص عند الأنا تجاه الآخر، وتفرح بمشاركتها في التراث الإنساني العام بدلا من تهيمشها في الأطراف. صحيح أن رفض الأثر والتأثر لكتاب الشعر نظرا لعدم فهم المسلمين له كما يقول المستشرقون (تكاتش، جبريللي، كراتشوفسكي) أو لأصالة المسلمين كما يقول الباحثون العرب (طه حسين) حكمان مسبقان. فلا يثبت الأثر والتأثر ألا بتحليل مضمون دقيق لكل الإحالات في مؤلفات البلاغيين العرب إلى أرسطو وكتاب الشعر وليس مجرد التشابه بين فكرتين. فالعقل البشري واحد، والحقيقة واحدة بالرغم من تباين المواقف واختلاف الحضارات. ولا يمكن الحكم بالأصالة إلا بعد وصف العمليات الحضارية التي يتم من خلالها التحول من النقل إلى الإبداع.

ويتم الإبداع باجتماع الوافد والموروث. التضحية بالوافد من أجل الموروث وقوع في تحجر الأصالة. والتضحية بالموروث من أجل الوافد وقوع في التبعية والتقليد. وإن إحالة كل إبداع نظري عربي في البلاغة إلى أثر كتاب أرسطو انكار للإبداع الذاتى للشعوب والحضارات، وتضحية بكل الإبداع الحضارى خارج المركز الأوربي القديم بناء على افتراض وهمى. فقد جمع الأمدى بين النقد اليونانى والنقد العربى، و"عربى بين ثقافتين"، يجمع بين القديم والجديد، بين الوافد والموروث^(١). كما جمع بينهما أبو هلال العسكري فى الصناعتين. ويوجد المصدران فى كتب البلاغة العربية، الخارجى والداخلى. ولا يخلو كتاب فى البلاغة من المصدر الداخلى الذى لا يعرفه المستشرق ولا يعتنى به. فلا يهتم إلا الوافد من اليونان إلى العرب. فى حين أنه قد تخلو كتب عدة فى البلاغة من المصدر الخارجى، ولا يعتمد إلا على المصدر الداخلى كما هو الحال عند الجاحظ فى "البيان والتبيين". وإن كل طرق التجديد ووسائله إنما هى نتيجة لهذا التفاعل بين المصدرين، والتعبير عن مضمون أحدهما فى صور الآخر^(٢). وقد يبقى التياران متمايزين فى البداية وفى الظاهر، تيار فلسفى يونانى تأثر بالشعر والخطابة وبمصادر فلسفية أخرى، وتيار عربى خالص نشأ من رواية الشعر والتنافس بين الشعراء. ولكن التجديد فى التعبير عن أحدهما بلغة الآخر. فالتجديد فى الشعر العربى فى الدراسات الوطنية يقابل منهج الأثر والتأثر فى الدراسات الاستشراقية. فى التجديد الآخر وسيلة والأنا غاية، وفى الاستشراق الآخر غاية والأنا وسيلة.

وفى عمليات الإبداع يتم وضع الآخر فى إطار الأنا. ومن ثم يصبح المنطق حالة خاصة للغة. فالمنطق لغة اليونان، واللغة منطق العرب. المنطق لغة الفكر، واللغة منطق الكلام. القضية هى الجملة، والموضوع والمحمول هما المتبدأ أو الخبر عند اللغويين، والمسند والمسند إليه عند النحويين. والرابطة فعل الكينونة الذى لا يظهر فى اللغة العربية. وأسوار القضايا حروف التوكيد. والسلب والإيجاب فى المنطق هو النفى والإثبات فى اللغة. وقد جعل العرب الشعر جزءاً من المنطق. فهو أحد أجزاء نسق أرسطو من أجل تنظير الشعر اليونانى وتحويله إلى قواعد للخيال أسوة بالمنطق، قواعد التفكير. جعله الشراح المسلمون أحد أجزاء منطق الظن بعد الجدل والسفسطة والخطابة فى مقابل منطق اليقين، المقولات، والعبارة، والقياس، والبرهان. أمثلة يونانية، ومادته من الشعراء والخطباء. وكان من الطبيعى أن يعاد بناء الشعر حتى يدخل كتنظرية عامة فى المنطق. ونظراً لارتباط

(١) أنظر دراستنا "عربى بين ثقافتين" فى هذا الكتاب.

(٢) انظر، والتجديد، رابعا طرق التجديد أو منطق التجديد اللغوى ص ١٢٣ - ١٥١.

الشعر بالمخيلة فقد إرتبط بالالهيات قدر إرتباطه بالمنطق. لقد جعل البلاغيون الشعر نوعاً من الاستدلال. وعند عبد القاهر هو نوع من البرهان لأن للتخييل معنيين : الأول فنى، والثانى منطقي.

وقد كان هدف الحكماء من قبل تمثل هذا المنطق للشعر اليونانى وتعميمه حتى ينطبق على حالات شعرية أخرى كالشعر العربى. لذلك كان هدف الحكماء مع البلاغيين هدفا مزدوجاً : إحكام النظرية اليونانية وجعلها قابلة للتطبيق فى حالات شعرية أخرى، وفى نفس الوقت المساهمة فى الإبداع النظرى للشعر العربى. فنقد قدامة للشعر بحث عن قوانين عامة للشعر وليس فيها أثر لأرسطو. بل هو تطور طبيعى للحضارة الإسلامية فى تفاعلها مع الحضارات المجاورة. كما حاول حازم القرطاجنى فى القرن السابع إتمام قوانين الشعر عند أرسطو بقوانين أخرى مناسبة للشعر، الأرحب ميداناً والأعظم تصرفاً من فنون القول فى الشعر اليونانى. ولا يأخذ قسمة أرسطو الشعر إلى مديح وهجاء لتطبيقها على الشعر العربى وهو أوسع نطاقاً من الشعر اليونانى. وقد شرح ابن سينا فكرة التخييل والمحاكاة بهدف توسيع النظرية. كما عرضها ابن رشد من أجل تعميمها على آداب أخرى. كان النقد فى البداية جزئياً دون وضع للقواعد العامة. ولكن العمومية لم تأت من أرسطو بل من نمو الحضارة الذاتى وإنتقاله من مرحلة الجزئيات إلى مرحلة الكليات كما هو الحال فى الرسالة للشافعى فى أصول الفقه، وعلم العروض للخليل ابن أحمد، وعلم النحو لسيبويه. وكيف تكون القواعد أرسطية ومشكلة العقل والنقل أساس الحضارة الإسلامية، وعلم الأصول كله علم لوضع القواعد الفقهية للاستدلال؟ يبدأ ابن سينا بالقانون الكلى العام بعد أن تحول الشعر إلى نظرية كلية. والمعنى الخاص لا معنى له إلا فى إطار النظرية العامة. ومن ثم ليس فى إعتبار قدامة الشعر صناعة معيارية أى أثر يونانى لأن الحضارة الإسلامية كلها معيارية فى علومها، تبحث عن القواعد والأصول.

وإذا ما إستعمل الحكماء والبلاغيون القياس فإن ذلك لا يعنى أثراً أرسطياً، فالقياس أساس الشرع ومنطق العقل. والعقل أساس النقل. ويدخل كلاهما مع الواقع فى صور مركبة فى الأقيسة الفقهية. وليس المنطق هو أرسطو ولكنه نظرية فى العقل. والعقل ليس أرسطو بل هو العقل الإنسانى العام عند اليونان والعرب. وإن تأثر الجاحظ بالمنطق والنظر إليه على أنه نوع من الدلالة ليس تأثيراً من أرسطو لأن المنطق قد تم عرضه على العقل فأثبتته العقل. فالجاحظ يتبع العقل، هذا القاسم المشترك بين اليونان والعرب. كما أن تعميم ابن المعتز فى البديع ليس نتيجة لأثر منطق أرسطو بل لقدرة العقل النظرية أسوة بباقى العلوم فى العروض والنحو

وأصول الفقه. كما أن اتجاه أبى هلال العسكري فى الصناعتين إلى التقسيم والتصنيف ليس أثرا من أرسطو لأن القسمة والتصنيف من أصول العلم عند المسلمين، أصوليين وفلاسفة وكما هو الحال فى "أقسام العلوم العقلية" لابن سينا وفى "إحصاء العلوم" للفارابى. ونقد الشعر عند قدامة ليس متشعبا بالروح اليونانى. فالشعر فى تعريف قدامة "قول موزون مقفى يدل على المعنى". وقد خلا من صفة الذاتية عند أرسطو وهى المحاكاة. كما أن تحليله للمعانى والأغراض من ناحية والنظم من ناحية أخرى ليس من تأثير المادة والصورة عند أرسطو بل من طبيعة تقسيم الكلام. كما أن تقسيم قدامة لأنواع الشعر ليس صدى لتقسيم أرسطو. وإذا ترك قدامة الفخر وذكر الآثار كمديح فليس من تأثير أرسطو. والغلو فى المعانى ليس من أرسطو بالرغم من إشارات له. بل إن قدامة ينصر مذهب الغلو. فأحسن الشعر أكذبه. وليس الغلو أثرا من أرسطو فى تصويره مخالفة الشعر للواقع. وليس سوء فهم لابتعاد العرب عن خرافة اليونان. يرتبط الشعر اليونانى باللغة اليونانية كما يرتبط الشعر العربى والمنطق الأصولى باللغة العربية. ولا يرد حكم الغلو والتوسط إلى كتاب الشعر، المصدر الخارجى بل إلى روح الإسلام، المصدر الداخلى. فقد كان المثل الأعلى فى الشعر يقوم على التوسط الطبيعى الفطرى الذى لا شأن له بتعريف الفضيلة عند أرسطو وسطا بين طرفين. كما تعرض نقد الشعر لمشكلة الغريب أو العامة وهى مشكلة لم تواجه أرسطو بمثل هذه القوة.

وهناك موضوعات بلاغية عربية صرفة لم يتعرض لها البلاغيون تحت تأثير أرسطو مثل اللفظ والمعنى، والتخيل والمحاكاة، والصدق والكذب، والنظم والطرق الشعرية، فمشاكل البلاغة العربية نابعة من طبيعة اللغة العربية. فمشكلة اللفظ والمعنى ليست ناشئة من مشكلة الصورة والمادة عند أرسطو. فشتان ما بين اللغويات والطبيعيات. وقد عرف العرب هذا التقابل بين اللفظ والمعنى قبل معرفتهم بالتراث الأرسطى. فهى مشكلة فى الموروث قبل أن تكون فى الواقع. برزت فى مشكلة خلق القرآن حتى ولو كان أرسطو قد تكلم عنها فى "كتاب العبارة"، ونص على أن الكلام فى النفس وليس فى الصوت. وقبل أن يكون مبحث اللفظ والمعنى فى المنطق فإنه مبحث عربى صرف عند المتكلمين والأصوليين والحكماء والصوفية. بل إنه مبحث لغوى بديهى وليس مشكلة بلاغية وبالأولى ألا تكون أرسطية. هى مشكلة عامة فى كل حضارة لم تشغل بال أرسطو كثيرا فى كتاب الشعر. كانت أدق فى علم المنطق ثم إنتقلت عند المسلمين فى علم البلاغة متصلة بالواقع الشعرى بما فيه من تقليد وتجديد. يلتقيان عند عبد القاهر فى "أسرار البلاغة" و"دلائل الإعجاز". ساعدت عوامل داخلية على نشأتها، سلطان الشعر القديم الذى يركز على اللفظ ثم ظهور أبى تمام بمذهب جديد فى الشعر يركز على

المعنى. هناك إبداع شعري داخلي قبل أن يكون هناك أثر خارجي. والجمع بين اللفظ والمعنى هو موقف المسلمين بإجماع باستثناء الحشوية التي تركز على اللفظ وحده. وكانت للمشكلة دوافع إعتقادية وسياسية وإجتماعية محددة. نشأت في جو ديني، وبدأت حول القرآن، هل هو اللفظ أم اللفظ والمعنى؟

وقد تحدث ابن المعتز عن الأسلوب كما تحدث أرسطو دون أن يكون في حديثه بالضرورة أي أثر لكتاب "الخطابة". وهل يحتاج الخطباء العرب، خطباء الطبيعة والسليقة، إلى نظريات أرسطو التعليمية في الخطابة؟ والصدق الفني ليس من أرسطو بل طبيعة الشعر العربي. وتعود القضية إلى القائل نفسه عندما يترك نفسه على سجيته يكون صادقا. وعندما يتكلف ويتصنع يكون كاذبا. أما إهتمام عبدالقاهر بالنظم فإنه كان بدافع الرغبة في معرفة إعجاز القرآن وليس من فكرة الوحدة عند أرسطو في حديثه عند التراجيديا. النظم عند عبد القاهر وسيلة لمعرفة إعجاز القرآن وليس من الأسلوب عند أرسطو. وكون النظم لديه صورة المعاني لا مادتها لا شأن لذلك بفكرة أرسطو من أن الشعر محاكاة لأفعال أو لمعان. وإذا كانت الوحدة من الأفكار الأساسية في "كتاب الشعر" فإنها أيضا أساس العقيدة في الحضارة الجديدة. الوحدة الفنية جزئية بينما الوحدة العقائدية شاملة وقادرة على احتواء الوحدة الجزئية: وإن إفتراض الأثر في مسائل عامة مشابهة لا ترتفع إلى درجة التعمق الكامل للصناعة الشعرية ولا إلى التفصيلات الجزئية إفتراض يقوم على الحد الأوسط بين الإفراط والتفريط.

وهناك كثير من المسائل البلاغية من الموروث الخالص وتعبير عن البيئة الإسلامية ولا صلة لها بالثقافة اليونانية. ومن ثم تخلو كلية من الأثر والتأثر. وتمثلت بالعبارات الدينية بل الصوفية تجعل العلم نورا وبصيرة وكشفا للحجاب. فقد وردت أساليب التشبيه والتمثيل والاستعارة في القرآن. وقد لجأ الزمخشري إلى التمثيل مثل عبد القاهر نظرا لوجود آيات ظاهرها يوهم بالتشبيه. وهناك آيات أخرى لا يمكن فهمها على أنها تشبيه وتمثيل. وقد يكون التمثيل والتخييل دليلا على الربوبية والوحدانية كما يشهد بذلك كلام الرسول والعرب. والتخييل موجه إلى المتكلمين الذين عابوا الشعر ووصفوه بالكذب. وليس بين نم الشعر لكذبه وبين دعوة الشعراء إلى الصدق وإلزامهم صور المنطق فرق كبير. فالتمثيل القرآني أخف من التمثيل الشعري.

وقد إرتبط النقد العربي بنقد القرآن نفسه. كما إرتبط نقد الشعر إرتباطا وثيقا بالرواية في علم الحديث، والاكتفاء أحيانا بالرواية كنقد خارجي دون نقد داخلي،

بالسند دون المتن ^(١) . ثم غلب النحو اللغة عند آخرين قبل أن يغلب الذوق. لذلك ارتبط النقد بالسرقات الأدبية والانتحال. كما عالج النقاد الصلة بين الشعر والتاريخ ليس بناء على ما قاله أرسطو بل قاصدين القصص القرآنى كما وضح فى الدراسات الحديثة حول الفن القصصى فى القرآن. بل إن قسمة الشعر عند ابن رشد إلى مديح وهجاء أكثر إنطباقا على القصص القرآنى منها على الشعر العربى. ويكثر ابن المعتز من إيراد الأمثلة القرآنية والأحاديث والخطب والشعر القديم ليثبت أن هذه الأساليب الأدبية التى يسميها البديع لم يخترعها المحدثون بل إعتى بها القدماء، وأنها من الموروث وليست من الوافد. يكفى أسماء البيان والبديع والقدرة على وضع المصطلحات العربية فى مقابل المصطلحات الوافدة. ولا يفسر عبد القاهر بمفهوم النظم بلاغة القرآن فحسب بل كل كلام بليغ شعرا أو نثرا. هناك إذن نظرية أعم يعطيها الوحي كى تنطبق على غيره حاول وضعها عبد القاهر فى "أسرار البلاغة" ثم تطبقها فى "دلائل الإعجاز". بل إن الأمدى يشرح العلل الأربع عند أرسطو باللجوء إلى التصور الإسلامى للخالق والمخلوق حتى يمكن احتواء الوافد فى الموروث.

إن التعامل الحضارى مع الوافد والموروث ليس بالضرورة عن طريق منهج الأثر والتأثير بل عن طريق التفاعل العضوى بين الاثنين. الوافد يظهر الكامن فى الموروث، والموروث يوسع من إطار الوافد. مثل ذلك التخيل بين أرسطو وعبدالقاهر. لقد إتسع نطاق التخيل عنده حتى شمل العرب واليونان من أجل خلق رؤية حضارية شاملة لا فرق فيها بين العرب واليونان. كما حاول الأمدى الجمع بين التيارين العربى الذوقى واليونانى الفلسفى فى تصور واحد كلى وشامل. ويؤكد حازم القرطاجنى مع ابن سينا والفارابى أن القوانين التى وضعها أرسطو غير كافية لأن تطبق على أشعار العرب. ويستند إلى مقارنة أشعار العرب التى تصف الذوات والجواهر وبأشعار اليونان التى تصف الأفعال والأحوال. ويستشهد بآخر فقرة لابن سينا فى كتاب الشعر، كل أمة لها خاصيتها فى الشعر، فخصوصية أشعار اليونان بأوزانها وموضوعاتها الخرافية. وتميزهم بالشعر الملحمى (التاريخى) وهو ما جاء القرآن بالقصص بديلا عنه. وخصوصية العرب تشبيه الأشياء بالأشياء، الذوات لا الأفعال . فعلى أرسطو التعلم من العرب بنيويا، وليس على العرب التعلم من

(١) أنظر دراستنا: "من نقد السند الى نقد المتن"، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، القاهرة ١٩٩٦ ص ١٣١-٢٤٣.

أرسطو تاريخيا. فتوسيع القوانين الشعرية أو الزيادة عليها من الشعر العربى على الشعر اليونانى يكون من أجل الشعر المطلق وإيجاد قوانين عامة للشعر تنطبق على شعر الأمم كلها. ولو علم أرسطو غير شعر اليونان لزاد قوانينه. ويستشهد حازم بآخر فقرة فى كتاب الشعر أيضا لابن سينا تبين ضرورة الاجتهاد والريادة والإكمال، ويحقق مشروعه فى التحول من النقل إلى الإبداع، وليس فى التوفيق بين التيارين اليونانى والعربى أو فى غلبة التيار اليونانى عليه كما غلب على عبدالقاهر التيار العربى.

يتميز "كتاب أرسطوطاليس فى الشعر" بالوضوح التام، وبالدقة والتحليل "الميكروسكوبى" الدقيق. فله فضل الريادة مع باقى الرواد. وهذه المراجعة إثراء للحوار بين القدماء والمحدثين، بين الاستشراق الغربى والدراسات الوطنية. وهو إجتهد قد يخطئ وقد يصيب. وهى قراءة ذاتية وليست عرضا موضوعيا. تظهر الكامن وتبرز القضية. وتعيد طرح الأشكال دون أن تقدم مادة جديدة أو رأيا جديدا. تمثل نقلا من الألب إلى الفلسفة، ومن حالة خاصة، كتاب الشعر، إلى حالة عامة أرسطو، إلى حالة أعم، التراث اليونانى كله. وأرسطو موضوعيا هو أكمل ما فى التراث اليونانى. لم تتم الإحالة فيها إلى نصوص الكتاب إكتفاء بشهرته. وتمت الإحالات إلى دراسات سابقة عالجت نفس الموضوع، وطرحت نفس الاشكال بعيدا عن النرجسية والتمركز حول الذات. ويظل الموقف الحضارى للباحث، علاقة الأنا بالآخر كوضع مبدئى، هو الذى يحدد منهجه ورؤيته فى البداية والنهاية.

قراءة "مفهوم النص"

عرض و مراجعة

نصر حامد أبو زيد (١٩٤٣ -) (*)

أولاً : قراءة النص أم قراءة النفس ؟

عندما يقرأ الباحث موضوعاً خارجياً مستقلاً عنه ومحايذاً أمامه فإنه يشاهد ويقارن، ويصف ويحلل، مثل عالم الطبيعة. أما عندما يقرأ موضوعاً هو جزء منه فإنه يحلل نفسه، ويصف تجاربه، ويعبر عن موافقه. وقراءتي "مفهوم النص" من النوع الثاني^(١). فالموضوع وصاحبه، والكتاب ومؤلفه، كلاهما من مكونات النفس، وجزء من تاريخها، بل بنيتها، إلى حد يصعب معه تحديد من يقرأ من؟ هل يقرأ "مفهوم النص" مشروع "التراث والتجديد" ويعكس عليه صورته، أو تقرأ المراجعات المستمرة لمراحل "التراث والتجديد"، منذ البيان النظري الأول "موقفنا من التراث القديم" (١٩٨٠) إلى "من العقيدة إلى الثورة" (١٩٨٩) حتى "من النقل إلى الإبداع" الذي هو في سبيل التكوين "مفهوم النص"، الذي تتعكس صورتها عليه؟

"مفهوم النص" تطوير لمشروع "التراث والتجديد"، وأحد مراحله المتقدمة، من المغزى إلى الدلالة، ومن التلويح إلى التأويل، ومن الخطاب الإيديولوجي إلى الخطاب العلمي، ومن القراءة المغرضة إلى القراءة المنتجة، ومن قراءة الحاضر في الماضي إلى قراءة الماضي في الحاضر، ومن البناء الشعوري إلى البناء التاريخي، ومن إعادة الطلاء إلى إعادة البناء^(٢). فمن هذا الموقف المتقدم لـ "مفهوم النص" تتم قراءته ومراجعته، لا من أجل إرجاعه إلى الوراء، إلى المصدر الذي خرج منه . فالجنين لا يعود إلى الرحم، ولكن من أجل دفعة إلى الأمام، إلى حلمه الذي يسعى إليه، حتى يحقق مرحلته المتقدمة، وحتى يستقل الجيل الجديد عن الجيل القديم، ثم يصبح الجيل الجديد قديماً يتولد عنه جيل جديد ثان، في دورة مستمرة للحياة. ويتحقق توالد الباحثين والمفكرين والفلاسفة والعلماء بعضهم من بعض، كما هو الحال في أنساب الآلهة عند القدماء. نعيش ذلك منذ فجر نهضتنا الأخيرة عند الرواد الأوائل للتيارات الفكرية الثلاثة في الفكر العربي الحديث، من الأفغانى

(*) مجلة فصول، المجلد التاسع، العددان الثالث والرابع، فبراير ١٩٩١ ص ٢٢٧-٢٣٧.

(١) نصر حامد أبو زيد : مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٠.

(٢) نصر حامد أبو زيد: التراث بين التأويل والتلويح، قراءة في مشروع اليسار الإسلامى. ألف، مجلة

البلاغة المقارنة، العدد العاشر، القاهرة ١٩٩٠ ص ٥٤ - ١٠٩.

والطهطاوى وشبلى شميل إلى الجيل الثانى : محمد عبده ولطفى السيد وفرح أنطون، إلى الجيل الثالث : رشيد رضا وطه حسين ويعقوب صروف، إلى الجيل الرابع: حسن البنا وأمين الخولى وزكى نجيب محمود. ويعترف المؤلف بفضل السابقين طه حسين وأمين الخولى ، ونحن، المراجع والمؤلف، أبناء الجيل الخامس^(١).

وهذا كله يفرض منهجاً معيناً فى المراجعة. فمجرد العرض تكرر لا جديد فيه. وقراءة الكتاب نفسه، فى هذه الحالة، أفضل من مراجعته. فالنص المباشر أفضل من التوسط إليه بوسيط هو المراجعة. ومتى يمتنع أحد لأحد لقمته؟ أما قراءة النص من أجل إعادة إنتاجه فيشمل العرض والقراءة، أى العرض الكاشف، إما بالرجوع إلى بنية النص ذاته وتركيبه من حيث فن التأليف وصناعة الكتاب، وهذه هى المراجعة الشكلية، أو بإرجاعه إلى الموضوع ذاته من أجل إعادة دراسته من حيث هو علم. وهذه هى المراجعة الموضوعية.

ولا تعنى المراجعة كيل المدح أو الذم للكتاب وصاحبه. فقد جاوز الفكر العربى والبحث العلمى فى أوطاننا هذا الذى برع فيه القدماء والمحدثون، المديح والهجاء، شعراً ونثراً، علانية وسراً. فالمؤلف عالم ومواطن جاد والمراجع كذلك، والقضية مشتركة، والهم لدى الجميع، والصواب صواب الاثنين، والخطأ خطأ الاثنين. كما لا تعنى المراجعة بيان الصواب والخطأ، الصواب لتأييده والنشاء عليه، والخطأ لنقده والتحذير منه. فتلك مراجعة المتفرجين وليس اللاعبين، والعاجزين وليس القادرين. إنما تعنى المراجعة المشاركة فى إنتاج النص بما هو عمل جماعى، وبمسئولية جماعية. القضية قضية الجميع، والمسئولية مسؤولية الجميع.

إن المراجعة ذاتها عمل مشترك بين المراجع والمؤلف، لا فى قراءة مشتركة للنص فحسب، بل فى المراجعة الفعلية كذلك. يقرأ المراجع المؤلف، ثم يقرأ المؤلف مراجعة المراجع، ثم يقرأ المراجع مراجعة المؤلف لمراجعته. وهكذا يستمر الإنتاج المشترك للنص بين المؤلف والقارئ بوصفه مراجعاً، وبين القارئ والمؤلف بوصفهما مراجعين لنص المؤلف الأول. وهكذا يمكن الحصول على تأليف مشترك ومراجعة مشتركة، بحيث لا يكون هناك فرق بين التأليف والمراجعة، بين النص المؤلف والنص المراجع، أو ، باختصار ، بين المؤلف الأول والقارئ الأول. ثم يموت كلاهما ويصبح نصهما ملكاً للجميع، قراءة وتأليفاً وإعادة إنتاج. وهكذا يتطور العلم، وتتقدم المعارف، وتتراكم الخبرات. وقد نشأ

(١) مفهوم النص ص ٢٠-٢١

"مفهوم النص" نفسه من هذا العمل المشترك بين المؤلف وطلابه، سواء في آداب القاهرة أو آداب الخرطوم^(١).

وتصعب المراجعة إلا عندما لا يتناقض الموقف، موقف المؤلف وموقف المراجع. فالمراجعة في هذه الحالة تكون أشبه بالتحسين منها بالقلب. وتكون في الفكر أشبه بالإصلاح منها بالثورة، وأقرب إلى الاتصال منها إلى الانقطاع، تتويعاً على لحن، وليس لحناً مقابلاً، وبلغة الموسيقى "هارموني" وليس "كونتراپونت". ومراجعة "مفهوم النص" مثل هذه الحالة إتفاق بين المراجع والمؤلف في الجوهر وإن لم تكن في الأعراض، في النوع وإن لم تكن في الدرجة. ومن ثم تكون مهمة المراجعة هي دفع النص إلى ميدانه وليس إخراجه منه، وقياسه بمقاييسه وليس نقلاً له إلى ميدان آخر خارجه، وتطبيق مقاييس أخرى عليه. ويكون الغرض من بعض الملاحظات النقدية هو إكمال النص وإعادة إنتاجه. فما تم كسبه قد حصلنا عليه. إنما المراجعة هي طلب المزيد من المكاسب دون خسارة تذكر، إلا سهواً أو نسياناً.

ومن الظلم في المراجعة مطالبة المؤلف بما لم يقدّم به على أساس أن كان من الواجب أن يفعله. فلو كان الأمر كذلك لكان قد فعله. وفي هذه الحالة تكون المراجعة تأليفاً موازياً ثانياً وليس إنتاجاً مشتركاً للنص الأول. الكتاب في النهاية رؤية المؤلف وعمله وليس رؤية المراجع وعمله. ولكن من العدل مراجعة المؤلف فيما فعله فحسب من أجل تحسينه وإكماله بما هو مسئولية مشتركة، وتذكيره بما فات، أو تصحيح حكم، أو إتقان لفن الصنعة، أو شحذ لهمة، أو تحقيق النوايا بدلاً من الاكتفاء بالإعلان عنها. وكلنا هذا الكيان المزيج بين الحلم والواقع، بين الطموح والإمكان، من أجل مزيد من الكمال الذي نسعى إليه.

ليت المراجع كان أديباً ناقداً ليحسن المراجعة، أو كان لغوياً ليحسن فهم الدلالات، عالماً بالتراث الأدبي والبلاغي ليحسن تقدير الموقف. لكن المراجع مشتغل بالتراث الفلسفي، يتعامل مع "مفهوم النص" بوصفه كذلك، لا سيما أن الكتاب يتضمن بين دفتيه مادة من علوم القرآن ومن علم أصول الفقه ومن علوم التصوف، وإن لم يضم شيئاً من علم أصول الدين ومن علوم الحكمة، من الكلام والفلسفة. وإنها لمجازفة من أجل النقاء العلوم والتخصصات في حضارة تجمع بينها، ويجمع بينها المؤلف في ميدان "الدراسات الإسلامية"^(٢)

(١) المصدر السابق ص ٥.

(٢) المصدر السابق ص ٢٢.

ثانياً : "مفهوم النص" فتح جديد

ويمثل "مفهوم النص" فتحاً جديداً في الدراسات الإسلامية، القرآنية والأدبية واللغوية، متجاوزاً تكرار القدماء الذي لا يضيف جديداً، أو تقليد المحدثين لعلم اللسانيات الحديث وما أكثره لدى إخوتنا المغاربة، ترجمة وتأليفاً^(١). إنه جهد أصيل لقراءة القدماء من منظور المحدثين . وإنها لمعادلة الصعبة، وميزان ذهب لا يقدر عليه إلا القليل، هذا الوسط المتعادل الذي حاول "مفهوم النص" الحرص عليه. لم يضح صاحبه بالموضوع، أي النص، من أجل الذات، أي المفسر، ومن ثم رد النص إلى قارئه، ولا بالذات من أجل الموضوع، وفصل النص عن مؤلفه وقارئه، وإعطائه بنية مستقلة، بصرف النظر عن وجوده الشعوري. بل حاول الجمع بين الأثنين في نسق متناسب، واعتدال واتزان، ليحقق المعادلة الصعبة بين المنهج الظاهراتي والمنهج البنيوي^(٢).

وهو دراسة للنص الديني، "القرآن الكريم"، دراسة أدبية من حيث أشكال تكوينه. وهو الهدف الأول من الدراسة^(٣). فالنص في النهاية نص، لا فرق بين النص الديني والنص الأدبي والنص التاريخي والنص القانوني والنص الفلسفي.. إلخ. فالكل إبداع. ولا اختلاف بين النصوص من حيث تكونها وأثرها، تشكيلها وتشكيلها إلا في الدرجة. أما في النوع فلا اختلاف. فالمسافة بين النص الديني والنص الأدبي ليست بعيدة.

والوحي الإلهي هو قصد من الله تعالى إلى الإنسان، وخطاب موجه إلى البشر على لسان النبي وبلغة قومة. فالوحي الإلهي هو وحي ألقاه الله تعالى وتلقاه البشر. أعطاه الله تعالى، ونطق به النبي، وفهمه الناس. ولا شيء يخرج من لا شيء، قالكل حلقات متصلة. وإنما الاختلاف في الصياغة وفي الأثر، في الشكل وفي المضمون. فالمسافة ليست بعيدة بين الشعر القديم والقرآن الجديد، بين السجع القديم والأسلوب القرآني^(٤). ويمكن دراسة الخصائص الأسلوبية بين سجع الكهان وبين

(١) انظر مثلاً من المترجمات : جيرار جينيت : مدخل لجامع النص، ترجمة عبد الرحمن أيوب، توبقال، الدار البيضاء ١٩٨٦. رولان بارت: لغة النص، ترجمة فؤاد صفا والحسين سبحان، توبقال ١٩٨٨. رولان بارت: درس السيميولوجيا، ترجمة بنعبد العالي، توبقال ١٩٨٦. محمد مفتاح : تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ١٩٨٦. عبد الفتاح كيليطو: الحكاية والتأويل، دراسات في السرد العربي، توبقال ١٩٨٨. كمال عبد اللطيف: التأويل والمفارقة، نحو تأسيس فلسفي للنظر السياسي العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ١٩٨٦. محمد السرغيني : محاضرات في السيميولوجيا، دار الثقافة، الدار البيضاء ١٩٨٧.

(٢) مفهوم النص ص ٦

(٣) المصدر السابق ص ٢١-٢٢

(٤) المصدر السابق ص ١٥٧-١٦١ ص ١٦١-١٦٤

القرآن^(١) . ومراحل الوحي متصلة من اليهودية إلى المسيحية إلى الإسلام. عرف الغرب اليهودية ولم يتبنوها لعنصريتها. كما عرفوا النصرانية لأنها دين الروح المحتلين ديار العرب، وعرفوا الإسلام من خلال الحنفية دين إبراهيم^(٢) . لا يوجد في الإنتاج الأدبي لقوم حلقات مفقودة، وإبداع أصيل على غير منوال. ولا يقلل ذلك من شأن الإبداع. لقد ربينا على أن الإسلام قطع مع الجاهلية، وأن ثورة ٢٣ يوليو انفصال عما سبقها. فلا نحن حافظنا على القديم وفهمنا تطوره، ولا على الجديد لعدم تأصيله.

النص منتج ثقافي، صاغة البشر شفاهاً أو تدويناً، لا فرق في ذلك بين النص الأدبي أو النص الديني^(٣). ولا فرق في ذلك بين النصوص الدينية القرآنية والتوراتية والأنجيلية إلا في مدى قرب نواة النص Urtext من النص المنتج. في حالة النص القرآني، نواة النص هو النص لأنه لم يمر بحقبة شفاهية، بل كان مدوناً منذ لحظة الإعلان. وإنما كان الاختلاف في لهجة القراءة وفي جمع النص وتدوينه. وفي حالة النص الإنجيلي هناك مسافة بين النواة والنص لأنه مر بحقبة شفاهية تتراوح بين ربع القرن والقرن. وفي النص التوراتي تبعد المسافة بين النواة والنص لأن المسافة بين الإعلان والتدوين تجاوزت الستة قرون، من القرن الثالث عشر قبل الميلاد، حين عاش موسى، حتى القرن السابع قبل الميلاد، في الأسر البابلي، حين عاش عزرا الكاتب الذي دون التوراة.

والوحي بشري بمعنى أنه معطى لبشر، وهو الرسول، ومصوغ بلغة بشرية، هي اللغة العربية، ومنقول إلى البشر ليحولوه إلى شريعة في حياتهم الخاصة والعامة. نقله الرواة شفاهاً، ودونه الحفظة كتابة في أثناء حياة الرسول وبعده. فهمه الناس، واختلفوا في تفسيره، بل تضاربوا في تأويله. وتبنته أنظمة سياسية واجتماعية متباينة من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، المحافظة منها والليبرالية، الرجعية والتقدمية. إنه كلام الله عندما أصبح كلاماً للبشر^(٤). وتلك أهمية المنهج^(٥).

والوحي يعنى الإعلام. وهو لا يشير إلى النبوة وحدها بل إلى أى نظام من الرموز للحيوان والنبات والجماد، ليس إلى الإنسان وحده. الوحي نظام إتصال وإعلام. وقد كان جزءاً من مفاهيم الثقافة العربية السائدة قبل الإسلام. "وهذا كله

(١) المصدر السابق ص ٩١-٩٢

(٢) المصدر السابق ص ٧٠-٧٤. انظروا أيضاً، سيد محمود القمى: النبي إبراهيم والتاريخ المجهول، سيناء للنشر، القاهرة ١٩٩٠.

(٣) المصدر السابق ص ٢٧

(٤) حسن حنفى "من العقيدة إلى الثورة"، الجزء الثانى، التوحيد، رابعاً: إلهيات أم إنسانيات؟ ص ٦٠٠ - ٦٦٤، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٨٨.

(٥) مفهوم النص ص ٢٧-٣٢

يؤكد أن ظاهرة الوحي - القرآن - لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع أو تمثل وثباً عليه وتجاوزاً لقوانينه، بل كان جزءاً من مفاهيم الثقافة، ونابعاً من مواصفاتها وتصوراتها^(١). عربى يخاطب الشاعر والعراف والكاهن، والنبى يخاطب العربى. فالإتصال بين مرسل ومتلقي كان شائعاً فى الثقافة العربىة.

ويركز "مفهوم النص" على التحليل الدلالى. وهو إسهام لغوى قديم وجديد، من معانى القدماء وسيميوطيقا المحدثين^(٢). برع المؤلف فى اختصاصه بلاغياً وناقداً. وله باع سابق فى الموضوع منذ دراسته الأولىين عن التأويل عند المعتزلة والتأويل عند ابن عربى^(٣). فالتفسير بيان، والتأويل كشف عن الدلالة الخفية للأفعال، والعودة إلى أصل الشئ. التفسير يتجه إلى الخارج، والتأويل إلى الداخل. التفسير للعامة والتأويل للخاصة. التفسير علم والتأويل أيديولوجيا^(٤).

ويتميز "مفهوم النص" بالقدرة على أخذ مواقف صريحة فيما اختلف فيه القدماء، والاختيار بين البدائل، والترجيح بين الروايات، فى شجاعة يحسد عليها صاحبها، دون محاولات للتوفيق، لا يجد لها سبيلاً أو شرعية أو مبرراً. وهو يعتمد فى ذلك على العقل والبداهة والمنطق، وإن لم يعتمد كثيراً على المصلحة والصالح العام، كما يفعل المراجع الفقيه. ومثال ذلك إختلاف القدماء فى معنى "قرأ" فى أول ما نزل من القرآن بمعنى ردد أو جمع، وإختلافهم فى أول ما نزل من القرآن، وفى نزول الآية مرتين، وفى نسخ الحكم وبقاء التلاوة^(٥).

وأخيراً يمتاز "مفهوم النص" بأسلوب دقيق وواضح، لا إسهاب فيه ولا صخب. وهو يلجأ إلى الرسوم التوضيحية والجداول البيانية لمزيد من التوضيح والإقناع، مثل الرسم الخاص بالبعد الرأسى فى الوحي من الله تعالى إلى النبى عن طريق الملك، والبعد الرأسى فيه من الملك إلى الرسول، والتكرار اللغوى فى سورة اقرأ، وسورة المدثر، والوضوح والغموض فى المحكم والمتشابه، ومنحنيات سورة الفاتحة فى علاقتها بعلوم القرآن، وسورة الإخلاص فى علاقتها بمعرفة الذات، وآية الكرسي فى علاقتها بعلم الله، والجداول البيانية الموضحة، مثل العموم

(١) المصدر السابق ص ٢٨

(٢) المصدر السابق ص ١٠٤-١٠٨

(٣) نظر حامد أبو زيد : الإتجاه العقلى فى التفسير، دراسة فى قضية المجاز عند المعتزلة، دار التنوير، بيروت، ط ٢ ١٩٨٣. أيضاً: فلسفة التأويل، دراسة فى تأويل القرآن عند محيى الدين بن عربى. دار التنوير، بيروت، ١٩٨٣.

(٤) مفهوم النص ص ٢٥٢-٢٧٢ المصدر اسابق ص ١٢٨-١٤٨

(٥) المصدر اسابق ص ١٢٨-١٤٨

والخصوص ، وفى آخر الكتاب عن الآيات الجواهر والآيات الدرر ونسبها ، وقسمة علوم القرآن ^(١) .

ثالثاً : "مفهوم النص" وفن التأليف

يعنى الفن هنا صناعة التأليف من حيث الشكل، مثل تقسيم الأبواب والفصول من حيث تتناسقها وتتاسبها أى فن "التفصيل". فالعمل العلمى مثل العمل الأدبى. والعمل الفنى له نسبة وتتاسب. وهى أمور حرفية صرفة، لا تتعلق بالمضمون.

ينقسم الكتاب إلى ثلاثة أبواب : الأول "النص فى الثقافة (التشكيل والتشكيل)" (١٢٩ صفحة) ؛ والثانى "آيات النص" (١٢٠ صفحة)، والثالث "تحويل مفهوم النص ووظيفته" (٧٥ صفحة). ويبدو التناسق من حيث الكم بين البابى الأولين، ثم عدم التنااسب بينهما من ناحية وبين الباب الثالث من ناحية أخرى. فالثالث أكبر بقليل من نصف أحد البابى الأولين، على نحو يوحى بأن موضوع الباب الثالث أقل أهمية أو أقل دراسة أو أقل تفصيلاً أو ربما كان خارجاً عن الموضوع. ويتأكد ذلك بقسمة الباب الأول إلى خمسة فصول متناسبة: مفهوم الوحي (٣١ صفحة) ، المتلقى الأول للنص (١٨ صفحة)، المكي والمدنى (٢٤ صفحة)، أسباب النزول (٢٢ صفحة)، الناسخ والمنسوخ (٢٢ صفحة)، الأول أكبرها، والثانى أصغرها. كذلك ينقسم الباب الثانى إلى خمسة فصول متناسبة : الإعجاز (٢٤ صفحة)، المناسبة بين الآيات والسور (١٩ صفحة)، الغموض والوضوح (٢٢ صفحة)، العام والخاص (٣٥ صفحة)، التفسير والتأويل (٢٧ صفحة). وأكبرها الرابع، وأصغرها الثانى. أما الباب الثالث فإنه لا ينقسم إلى فصول لأن مادته لا تتحمل، وبنيته لم تكتمل. فهو مقسم إلى ثمانية بنود مرقمة متفاوتة الطول، كما يلى : علوم القشر والصدف (٤ صفحات)، علوم اللباب (الطبقة العليا) (١٣ صفحة)، علوم اللباب (الطبقة السفلى) (٦ صفحات)، مكانة الفقهاء والمتكلمين (صفحتان)، التأويل (من القشر إلى اللب) (٨ صفحات) ، التأويل (من المجاز إلى الحقيقة) (٦ صفحات)، تفاوت مستويات النص (١٢ صفحة). وأكبر هذه البنود البند الثانى، وأصغرها البند الرابع. وكان يمكن بمزيد من التأنى والروية قسمة هذا الباب على الأقل إلى خمسة فصول كذلك. الأول "علوم القشر واللباب" يضم البنود الثلاثة الأولى . والثانى "التأويل بين الحقيقة والمجاز" يضم البندين الخامس والسادس . والثالث "تفاوت مستويات النص" ويشمل البند الثانى بمفرده. والرابع "العام والخاصة بين الظاهر والباطن" ويحتوى على البند السابع وحده. والخامس "مكانة الفقهاء والمتكلمين" ويضم البند الرابع. وقد يكون السبب فى كون الباب الثالث على ما هو عليه، دراسة

(١) المصدر السابق ص ٦٤/٤٧ ص ٧٨ ص ٨٢ ص ٢٠٣ ص ٣٤٧-٣٤٩ ص ٢٤٣ ص ٢٢٨-٢٤٨

ص ٣٥٠ .

النص الصوفي، الغزالي نموذجاً، في ظروف الغربية في أقصى الشرق، هذا الصقع البعيد، وما يعنى ذلك من قلة المراجع، وضرورة البحوث الجزئية التي تقتضيها الظروف في هذا الموضوع أو ذاك، ورغبة الباحث بعد ذلك في جمع هذه الدراسات كلها في كتاب واحد، به وحد الرؤية أو وحدة المنهج على حساب وحدة الموضوع^(١).

الباب الثالث كله "تحويل مفهوم النص ووظيفته" خارج عن موضوع النص في علوم القرآن، وأدخل في موقف الصوفية من النص، الغزالي نموذجاً. معرفة الله، وطريق السلوك إلى الله، وتعريف الحال عند الوصول، والثواب والعقاب، كلها أدخل في موضوعات التصوف الصرف، وليس في موضوع النص^(٢). وكذلك كان تصنيف العلوم خارج موضوع النص^(٣). ويصعب تعميم نموذج الغزالي على التصوف كله، أو على موقف الصوفية من النص القرآني. كما يصعب الحكم على الغزالي إجمالاً في موقفه من النص من خلال الغزالي صوفياً. فالغزالي هو صاحب "المستصفى في علم أصول الفقه" كذلك. وله في النص موقف الأصولي الذي لا يبعد كثيراً عن مفهوم النص في علوم القرآن، خصوصاً فيما يتعلق بمنطق الألفاظ والمبادئ اللغوية. و"المستصفى" آخر ما كتب الغزالي بعد "جواهر القرآن" و"إحياء علوم الدين" و"المنقذ من الضلال". وكان له أبلغ الأثر على ابن رشد الفقيه حتى شرحه ابن رشد. كما أن البندين السادس والسابع في هذا الباب عن المجاز والحقيقة، والظاهر والباطن أدخل في المبادئ اللغوية في علم أصول الفقه، وأقرب إلى الفصل الرابع من الباب الثاني "آليات النص" عن العموم والخصوص، والإطلاق والتقييد^(٤).

ويبدأ الكتاب بمقدمة تبين ظروف التأليف ومناسبته، والشكر الواجب لمن يستحقه (٤ صفحات)، ثم بتمهيد عن "الخطاب الديني والمنهج العلمي" يكشف عن موقف المؤلف النظري ورؤيته للعلم والمواطنة، ولدور العالم والمواطن (٢٣ صفحة). ولكنه يخلو من خاتمة يجل فيها الباحث أهم النتائج العامة للبحث، ويراجعها على مقدماته النظرية الأولى لمعرفة إلى أي حد تتفق معها وتخرج منها، أو في حجمها وأهميتها.

كما تبدو الجداول الأخيرة (١٣ صفحة) مستمدة من الغزالي من حيث هي مادة وإن لم تكن كذلك في صياغتها. وهي ثلاثة أنواع: الأول تصنيف آيات كل

(١) المصدر السابق ص ٣٢

(٢) المصدر السابق ص ٢٨٤-٢٩٥

(٣) المصدر السابق ص ٢٩٧-٣٠٣

(٤) المصدر السابق ص ٣١٢-٣١٩ ص ٣١٩-٣٢٥

سورة طبقاً لنوعين : الآيات الجواهر والآيات الدرر (٩ صفحات)، ثم عقد نسب رياضية عامة بينها (١٥١٨ آية) وبين مجموع آيات القرآن (٦٢٦٦ آية) وهي ٢٤,٢٢٥٪، الآيات الجواهر منها ١٢,٣٣٨٪، والآيات الدرر ١١,٧٧٧٪، وتوجد في ٩٨ سورة من ١١٤ هي مجموع سور القرآن، ومن ثم تكون نسبتها ٨٥,٩٦٪. والثاني رسوم بيانية لمنحنيات ثلاث سور بالنسبة لمضمونها : منحني سورة الفاتحة في علاقتها بعلوم القرآن، ومنحني سورة الإخلاص في علاقتها بمعرفة الذات، ومنحني آية الكرسي في علاقتها بعلم معرفة الله (٣ صفحات). والثالث جدول واحد يشمل قسمة علوم اللباب إلى الطبقة السفلى والطبقة العليا، وقسمة الطبقة السفلى إلى أحوال السالكين والتائبين (قصص القرآن)، ومحاكاة الكفار ومجادلتهم (علم الكلام)، وتعريف عمارة منازل الطريق (علم الفقه). ثم قسمة الطبقة العليا إلى معرفة الله، وطريقة السلوك إلى الله (الطريق المستقيم)، وتعريف الحال عند الوصول (الثواب والعقاب)، ثم قسمة قصص القرآن إلى قصص الأنبياء وقصص الكفار، وعلم الكلام إلى الرد على نكر الله بما لا يليق، والرد على ذكر الرسول بما لا يليق، والرد على إنكار اليوم الآخر، ثم قسمة معرفة الله إلى معرفة الذات، ومعرفة الصفات، ومعرفة الأفعال، ثم قسمة معرفة الله إلى معرفة الذات، ومعرفة الصفات، ومعرفة الأفعال. ثم قسمة معرفة الأفعال إلى عالم الغيب والملوك، وعالم الحس والشهادة. أما علوم القشّر والصدف فإنها أقل تفريعاً من علوم اللباب. إذ تنقسم مرة واحدة إلى خمسة علوم : علم مخارج الحروف (الأصوات)، وعلم اللغة (الألفاظ)، وعلم النحو (الأعراب)، وعلم القراءات (وجوه الإعراب)، وعلم التفسير (الظاهر). وكل ذلك مادة غنية لو تم تفصيلها وتحويلها إلى بنى النص في الشعور وفي الكون كما يفعل الصوفية عموماً، والشيعية خصوصاً، والباطنية على وجه أخص. وهي مادة لا تدخل في متن الكتاب شرحاً وتفصيلاً، كما أنها خارجة عن علوم القرآن. والكتاب الرئيسي الذي استمد منه الباحث المادة "جواهر القرآن" للغزالي ليس مؤلفاً في علوم القرآن بالمعنى الاصطلاحي، بل هو يصور موقف الصوفية من النص القرآني، ومن ثم كان أدخل في علوم التصوف.

إن بنية الكتاب على هذا النحو، من يابين في الموضوع وباب ثالث خارج الموضوع ينقصها باب أول تمهيدى عن "مفهوم النص" في العلوم الإسلامية، مادام قد تم الخروج من علوم القرآن في البابين الأول والثاني إلى علوم التصوف في الباب الثالث. وقد ينقسم هذا الباب التمهيدي الأولي أيضاً إلى خمسة فصول. يعرض فصل أول منها للموضوع أولاً من منظور كلي وشامل. فإذا كانت الحضارة الإسلامية حضارة نص، كما يقول المؤلف في التمهيد، مثلها في ذلك مثل الحضارة اليهودية، وليست حضارة طبيعية مثل الحضارة الأوربية في

العصور الحديثة، فإنه من المفيد بيان ذلك في رؤية كلية أولى عن "مفهوم النص" في التراث الإسلامي^(١). ويعرض فصل ثان لمفهوم النص في العلوم العقلية النقلية الأربعة، في علم الكلام والفلسفة والتصوف والأصول، لمعرفة كيف استطاعت العلوم المختلفة تقديم مفاهيم متباينة للنص : النص العقائدي في الكلام، والنص الفلسفي في الفلسفة، والنص التشريعي في الأصول، والنص الروحي في التصوف. ويبدو أن الباب الثالث والأخير "تحويل مفهوم النص ووظيفته" كان يقوم بهذا الدور نظراً لأنه يتناول النص الصوفي، الغزالي نموذجاً، ثم باختصار شديد في صفتين موقف الفقهاء والمتكلمين^(٢). ولم يبق إلا الفلسفة لا سيما أنهم يشاركون الصوفية في منهج التأويل. ثم يعرض فصل ثالث ظهور العلوم العقلية الخالصة التي لا تستند إلى نص، مثل العلوم الرياضية والطبيعية أساساً والرياضية، مثل الحساب والهندسة والجبر والفلك والموسيقى؛ والطبيعية، مثل الطبيعة والكيمياء والحياة والنبات والحيوان والطب والصيدلة؛ ثم العلوم الإنسانية فرعاً، مثل اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ، والتي قد يظهر النص الديني فيها من وراء ستار باعثاً على نشأة العلم، أو موجهاً عن بعد لبنى العلوم ومقاصدها. ويكون السؤال: إلى أي حد يعد نص العلوم الرياضية والطبيعة نصاً؟ وإلى أي حد يعد النص اللغوي والأدبي والجغرافي والتاريخي نصاً؟ وهل يشارك في مفهوم النص في علوم القرآن؟ وهل تم تناول النص الأدبي، وهو أقرب النصوص إلى النص القرآني، بالطريقة نفسها التي تم بها تناول النص القرآني؟ ويعرض فصل رابع للنص في العلوم النقلية : علوم القرآن، وهي حالة "مفهوم النص"، وعلوم الحديث، وعلم التفسير، وعلم السيرة، وعلم الفقه. فعلم القرآن ليست مستقلة، بذاتها. بل تدخل في منظومة أعم هي العلوم النقلية. وهي الأكثر تأثيراً في الثقافة العامة، وعلى الجماهير، من خلال الأئمة والدعاة، بعد انحسار العلوم العقلية النقلية الأربعة عند الخاصة، وانحسار العلوم العقلية، خصوصاً الرياضية والطبيعية منها عند خاصة الخاصة. ويعرض الفصل الخامس علوم القرآن، نشأتها وتطورها، منذ "كتاب المصاحف" للسجستاني، حتى الزركشي في "البرهان" والسيوطي في "الإتقان". فقد تطورت كل العلوم واكتملت في القرنين السادس والسابع الهجريين. ويستطيع المنهج التاريخي معرفة أي موضوعات علوم القرآن نشأ أولاً وكان نواة لها، وأيها تطور وتكون، وأيها يمثل أكمال العلم ونهايته. هل خضعت بنية علوم القرآن وترتيب أبوابها وفصولها في المؤلفات

(١) المصدر السابق ص ١١

(٢) المصدر السابق ص ٣٠٣-٣٠٤

المتأخرة إلى الترتيب التاريخي أو أصبحت ذات بنية مستقلة عن التاريخ؟ وهذا هو الإشكال نفسه في علم الكلام، عندما سبق العدل التوحيد تاريخياً، ثم سبق التوحيد العدل بنية. وهل مادة علوم القرآن مستمدة من ذاتها أو أنها مستعارة من علم أصول الفقه، من مباحث الألفاظ في المجمل والمبين، الخاص والعام، أو من علم أصول الدين في الإعجاز؟ إن علاقة المفسر بالنص ليست في علوم القرآن وحدها بل في كل العلوم. وقد درسها الباحث من قبل في علم الكلام عند المعتزلة، ولدى الصوفية عند ابن عربي.

لم تظهر في "مفهوم النص" تاريخية علوم القرآن، كيف نشأ هذا العلم، وكيف تطور، ومتى اكتمل، وماذا كان الهدف من تأسيسه، وكيف تم استعماله في كليته، أو استعمال موضوعاته المتعددة أجزاء في عملية الصراع الاجتماعي، وكيف دخل في البنية الاجتماعية؟ كيف تشكل نص علوم القرآن وكيف شكل، ليس في البنية الثقافية فحسب، بل أيضاً في البنية الاجتماعية؟

ولم تقتصر المصادر والمراجع على علوم القرآن وحدها، مثل "البرهان" للزركشي، و"الإتقان" للسيوطي، بل ضمت مراجع في العلوم النقلية الأخرى، ومنها علم التفسير، مثل "الكشاف" للزمخشري، و"جامع البيان" للطبري، ومنها علم الحديث، مثل "تأويل مختلف الحديث" لابن قتيبة، و"الجامع الصحيح" لمسلم، و"منتصر صحيح مسلم" للمنذر؛ ومنها علم السيرة، مثل "السيرة النبوية" لابن هشام؛ وبعض العلوم النقلية الأخرى؛ ومنها علوم التصوف، مثل "الفتوحات المكية" لابن عربي، و"إحياء علوم الدين"، و"المنقذ من الضلال" للغزالي. ولكن الغالب هو علم الكلام، مثل "الفصل" لابن حزم، و"إعجاز القرآن" للباقلاني، و"الانتصار" للخياط، و"الملل والنحل" لشهرستاني، و"إعجاز القرآن" للقاضي عبد انجبار، و"فضائح الباطنية" للغزالي، وبضع العلوم الإنسانية، ومنها الأدب، مثل "دلائل الإعجاز" لعبد القاهر، والتاريخ مثل "المقدمة" لابن خلدون.

ومع ذلك تعتمد كثير من الفصول على عدد قليل من المراجع، ينتمي إلى نوع واحد. ويظهر ذلك بوضوح في الباب الثالث "تحويل مفهوم النص ووظيفته" الخاص بالغزالي. إذ يعتمد أساساً على كتاب واحد هو "جواهر القرآن" (٥٦ إحالة)، ثم "الإحياء" (١٢ إحالة)، ثم "الفتوحات" (إحالة واحدة). وكذلك يعتمد الفصل الأول "مفهوم الوحي" من الباب الأول أساساً وبعد الاستشهاد المباشر بآيات القرآن (٢٦ مرة) على "المقدمة" لابن خلدون (١١ إحالة)، و"البرهان" للزركشي (١١ إحالة)، ثم "الإتقان" للسيوطي (٣ إحالات).

وبالرغم من أن عناوين الأبواب الثلاثة والفصول العشرة والبنود الثمانية في الباب الثالث محكمة، وكذلك عناوين الموضوعات الجانبية داخل كل فصل، إلا أنه في الفصل الأول توجد ترقيمات أبجدية من أ حتى هـ في الموضوع الثالث، الوحي بالقرآن، دون عناوين جانبية لها. فالترقيم في حاجة إلى رأس موضوع، ورأس الموضوع في حاجة إلى ترقيم^(١).

ويكثر الباحث من عبارات التقديم والتأخير، والإعلان عما هو آت، والتذكير بما فات في آخر الفصول وفي أواسطها وفي أوائلها للربط بين الأفكار. ويمكن للقارئ أن يدرك تسلسل الموضوع وبنية دون إعلان المؤلف عن ذلك. فالترابط العضوي يفرض نفسه، والمسار الطبيعي مرئي للعيان. وقد يكون التقديم فقرة بأكملها في نهاية باب انتقالاً إلى الباب التالي، وكان المؤلف قد تحول إلى راو عن الموضوع بدلاً من أن يشاهده المتفرج بنفسه^(٢).

رابعاً : علوم القرآن بين البنية والانتقاء

وبالرغم من أن البابين الأول والثاني في "مفهوم النص" قد ضمّا أهم موضوعات علوم القرآن إلا أنهما لم يأتيا عليها كلها، وبدأت عملية انتقائية لبعض منها، خصوصاً أسباب النزول والناسخ والمنسوخ. فعلى حين ذكر الزركشي في "البرهان" سبعة وأربعين فصلاً، ذكر السيوطي في "الإتقان" ثمانين فصلاً. ويمكن إعادة تركيب هذه الفصول لاكتشاف بنية للنص وأبعاده المختلفة في المكان والزمان، والحركة والشخص، والمتلقى أو الحافظ، والواقع والتطور، والنزول والحكم والقراءة والتدوين والفهم .. إلخ. كما يمكن إيجاد دلالة لكل بعد، مثل دلالة المكي والمدني على التصور والنظام، والعقيدة والشريعة على النظر والعمل، والفكر والممارسة؛ ودلالة أسباب النزول على أولوية الواقع على الفكر؛ ودلالة الناسخ والمنسوخ على الزمان والتطور والتغير والتدرج، والقياس على الأهلية

(١) المصدر السابق ص ٤٥-٥٩

(٢) مثال ذلك: "وتلك قضية سنناقشها فيما بعد" (ص ١٤)؛ "يمكن أن تتجلى بشكل أعمق في الفصول التالية" (ص ٦٥)؛ "وهو موضوع تحليلنا في الفصل التالي" (ص ٨٤)؛ "سبق لنا الإشارة في التمهيد إلى أن" (ص ٨٥)؛ "الذي منعرض له في الفصل التالي" (ص ٨٥)؛ "كما سنوضح في الباب الثالث من هذه الدراسة وكما سبق أن ألمحنا في دراسة سابقة" (ص ٩٣)؛ "موضوع الفصل التالي" (ص ١٠٨)؛ "فإن قضية الناسخ والمنسوخ موضوع الفصل التالي" (ص ١٣٠)؛ "إذا كنا في الفصول السابقة كلها قد ركزنا على بعد علاقة النص بالواقع والثقافة فإننا في الفصول التالية نود أن نركز على آليات النص، سواء من حيث صلته بالنصوص الأخرى داخل الثقافة، أو من حيث طرائقه في إنتاج الدلالة. وهذا كله موضوع الباب التالي" (ص ١٥٢)؛ "وقد سبق أن أشرنا بإشارة سريعة" (ص ١٥٥)؛ "الذي أشرنا إليه فيما سبق" (ص ١٦٧)؛ "هذا موضوع الفصل التالي" (ص ١٩٧)؛ "قد ناقشنا في مكان آخر" (ص ٢٠١)؛ "وذلك ما نود أن نكشف عنه في الباب الثالث والأخير من هذه الدراسة" (ص ٢٧٣).

والقدرة، ودلالة الحقيقة والمجاز على البعد الفني، ودلالة الظاهر والمؤول على أعماق الشعور، ودلالة المجمل والمبين على احتمالات المعانى المختلفة، ودلالة المحكم والمتشابه على إمكانية التطبيق بطرق متعددة، ودلالة العام والخاص على البعد الفردى للنص، ودلالة الأمر والنهى على أن نهاية النص وغايته القصوى هما اقتضاء فعل. فالنص بنية مكانية وزمانية وحركية وبشرية وواقعية وتاريخية وتشريعية وصوتية وكتابية وذهنية ولغوية وعلمية وخلقية واجتماعية وسياسية ..إلخ.

ويتمثل البعد المكانى فى المكى والمدنى، الأرضى والسموى، الحضرى والسفرى، مع حركة المتلقى. ولكن الدلالة فى المكى والمدنى لأنه المكان الأكثر وثوقاً و يقيناً وواقعية. ثم يظهر البعد الزمانى فى النهارى والليلى، والصيفى والشتائى، وبدخول الإنسان يصبح الزمان الفراشى والنومى. ولكن يظل نموذجاً المكان والزمان هما أسباب النزول والناسخ والمنسوخ. فأسباب النزول تعنى المكان الاجتماعى، المكان من حيث هو بشر، يتأزم وتأتى الحلول، ثم يأتى الوحي مرجحاً إحداها^(١). أما الناسخ والمنسوخ فيعنى أن النص فى الزمان، يتغير بتغيره، وتعاد أحكامه طبقاً للأهلية والقدرة وإمكانية التطبيق تدريجياً. ويظهر بعد المتلقى فيما نزل على الصحابة، وما نزل منه على بعض الأنبياء. ثم يتلقى الحفاظ والرواة الوحي شفاهاً فتظهر أسانيده من تواتر وأحاد ومشهور وشاذ وموضوع ومدرج، كما هو الحال فى علم الحديث. ثم يستمر التلقى عند القراء وآداب التلاوة. ومادام النص شفاهياً فإن بُعد الصوت يظهر فى الوقف والأبتداء، والموصول لفظاً والمفصول معنى، والإمالة والفتح، والإدغام والإظهار، والمد والقصر، وتخفيف الهمزة. ثم تأتى الأبعاد التالية للنص حول النص ذاته، مثل تكرار نزوله للتأكيد والتذكير، وكيفية إنزاله بما هو وحي أو رؤية أو صوت، وتأخر النزول عن الحكم، أو الحكم عن النزول، ونزوله مجعاً ومفرقاً، قصصاً أو حكماً. ومناسبة الآيات للصور والصور للآيات إنما تكشف عن تداخل بعدى البنية والتاريخ، والترتيب الزمانى الموضوعى والترتيب الزمانى، وكأن التاريخ بنية والبنية تاريخ. ولما كان النص مفهوماً وموضوعاً للعقل نشأ بعد الفهم: الحقيقة والمجاز، والظاهر والمؤول، والغريب والمألوف، وما وقع فيه بغير لغة العرب، والوجوه والنظائر، ومعانى الأدوات، والأعراب والقواعد، والمحكم والمتشابه، والمقدم والمؤخر، والعام والخاص، والمجمل والمبين، والمطلق والمقيد، والمنطوق والمفهوم، والمشكل، ووجوه مخاطباته، وتشبيهاته واستعاراته، وكنائياته وتعريضه، والحصر

(١) حسن حنفى : الوحي والواقع، دراسة فى أسباب النزول، (ورقة بحث مقدمة إلى الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة ١٩٨٩). ونشرت فى هموم الفكر والوطن، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ج١ التراث والعصر والحداثة ص ١٧-٥٦

والاختصاص، والإيجاز والاطناب، والخبر والإنشاء، والآيات المتشابهات، والأمثال والأقسام، والجدل والمبهمات، والإعجاز. ولما كان النص مصدراً للعلم فإنه يؤسس علوماً يمكن إستنباطها منه. ويقوم المفسر بتفسيره، والمؤول بتأويله. ومن ثم لزمّت شروط المفسر وآدابه، وغرائب التفسير، وطبقات المفسرين. ولما كان النص منتجاً وفاعلاً فله فضائله ومفرداته وخواصه.

تفتقر إذن آليات النص فى الباب الثانى إلى بقية الموضوعات علوم القرآن: النص المدون وكيفية التدوين، النص الشفاهى و علم القراءات، وأحكام النص وإخضاعه لهجة قريش، ولغة القرآن، والجوانب الأدبية وأشكاله الفنية. وكان يمكن أخذ مادة العلم كلها وإعادة تركيبها للعثور على بنيتها ومكوناتها، ومن ثم إظهار أبعاد النص بدلاً من الاقتصار على بعض أجزائه المنتقاة. ولماذا الاقتصار على بعض المبادئ اللغوية من مبحث الألفاظ، مثل العام والخاص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين، والمنطوق والمفهوم، دون بقية المبادئ اللغوية المزبوجة مثل: المحكم والمتشابه، ووضع الحقيقة والمجاز، والظاهر والمؤول (الباطن) فى الباب الثالث "تحويل مفهوم النص ووظيفته"، حين الحديث عن الغزالي؟ وأين المستثنى والمستثنى منه؟ وأين الأمر والنهى، وهما غاية النص ومصبه النهائى فى الفعل الإنسانى؟ كان الإشكال فى "مفهوم النص" هو التذبذب بين العنوان "مفهوم النص" والعنوان الفرعى "دراسة فى علوم القرآن". فاختار الباحث من علوم القرآن ما يتفق مع مفهوم النص، ولم يجعل علوم القرآن تفرض نفسها على مفهوم النص بكل أبعاده التى تقتضيها علوم القرآن. ومن ثم يكون النقد الألبى قد تغلب على علوم القرآن فى ميدان الدراسات الإسلامية.

خامساً : قراءة جديدة أم خطاب قديم؟

بالرغم من التمهيد النظرى الأول "الخطاب الدينى والمنهج العلمى" الذى يقدم فيه المؤلف رؤيته فإن الخطاب التقليدى هو الغالب على مجمل الأبواب الثلاثة، باستثناء تحديث هنا وتجديد هناك^(١). فالمادة قديمة تم عرضها على نحو قديم وبأسلوب القدماء. يعرض الفصل الأول من الباب الأول "النص فى الثقافة" موضوعات الوحي والقرآن والكتاب والرسالة والبلاغ وإتصال البشر بالجن. ويتناول الفصل الثانى محمد والحنيفية ودين إبراهيم. ويعرض الفصل الثالث للمكى والمدنى، وتكرار النزول، والنص والحكم. ويحلل الفصل الرابع أسباب النزول وكيفية التنجيم، وعموم اللفظ وخصوص السبب، وتكرار السبب. ويتناول الفصل الخامس الناسخ والمنسوخ مفهوماً ووظيفة، والفصل بين الحكم والتلاوة. أما الباب الثانى "آليات النص" فإنه يغلب عليه أيضاً أسلوب عرض مادة القدماء. إذ يتناول

(١) المصدر السابق ص ٢٣-٥٢

الفصل الأول الإعجاز والفرق بين القرآن والشعر، والقرآن والسجع، والإعجاز في التأليف، والإعجاز في النظم. ويعرض الفصل الثاني للمناسبة بين الآيات والسور. كما يتناول الفصل الثالث المجمل والمبين، وبعض المبادئ اللغوية من مبحث الألفاظ في علم الأصول. ويغلب على الباب الثالث "تحويل مفهوم النص ووظيفته" تقسيمات الغزالي ومصطلحاته، مثل علوم القشر والصدف، وعلوم اللباب. لم تظهر القراءة الجديدة والأسلوب الجديد إلا في أقل قدر ممكن، مثل عناوين الأبواب الثلاثة الكبرى: "النص في الثقافة (التشكل والتشكيل)"، "آليات النص"، "تحويل مفهوم النص ووظيفته"، وفي بعض أجزاء الفصول في أقل قدر ممكن، مثل "التوجه إلى الواقع بالبلاغ"، "تفاوت مستويات النص"^(١). والمؤلف ذو باع طويل في التجديد اللغوي، وعلى دراية تامة بعلوم اللغة الحديثة. وله جولات في الأسلوبية والسيميوطيقا والهرمينيوطيقا. إلا أنه أثر العلم الدقيق بون القراءة الجديدة، إلا في أقل قدر ممكن، وفي إتجاه واحد، وهو التحليل الدلالي.

ويعلن المؤلف في المقدمة أن المنهج الذي سار عليه هو "قراءة ما كتبه القدماء عن الموضوع أولاً، ثم مناقشة آرائهم من خلال منظور معاصر ثانياً"^(٢). ولكن الذي تحقق عملياً هو عرض مادة القدماء في الأغلب، وظهور الرؤية المعاصرة في الأقل. القديم هو الأوضح والمباشر، والجديد هو الخافت والمتسلل. كما يعرض المؤلف في التمهيد "الخطاب الديني والمنهج العلمي" لرؤيته لموضوعه، والباعث على التأليف فيه، والجمع بين هموم العالم والمواطن، بين قضايا العلم والوطن^(٣). "ولم يكن الحوار في هذه الدائرة إن وسع يقف عند حد الهموم الأكاديمية، بل كان يتناول هذه الهموم في إطار من هموم أوسع هي هموم الثقافة والوطن بشكل عام. إن اهتمامات الباحث على المستوى الأكاديمي لا تتفصل عن هموم المواطن بل تتجاوب معها. وليست الأسئلة والافتراضات التي يطرحها الباحث في أي دراسة في حقيقتها إلا صدى - قد يبدو بعيداً وخافتاً في أحيائين كثيرة - لهموم المواطن على أي مستوى من المستويات"^(٤). وهي معادلة صعبة، يصعب إيجاد ميزان دقيق فيها بحيث تتساوى الكفتان، ولا ترجح إحداها الأخرى. ولم كنا علماء أولاً فعادة ما ترجح كفة العالم ولا تظهر هموم المواطن ورؤيته كيفية استعمال النص في أجهزة الإعلام من أجل السيطرة على رقاب الناس وتبريراً لأعمال السلطان. لا يظهر ذلك إلا وثباً واختراقاً للخطاب العلمي.

(١) المصدر السابق ص ٧٩-٨٤ ص ٣٢٥-٣٢٧

(٢) المصدر السابق ص ٥

(٣) المصدر السابق ص ٩-٢٢

(٤) المصدر السابق ص ٥-٦

فالخطاب العلمى هو السائد، وهموم المواطن إنبثاقات فيه. المقدمة النظرية قوية للغاية. لها رؤية تجمع بين الماضى والحاضر، بين النظر والعمل، بين الفكر والممارسة. وأبواب الكتاب الثلاثة خالية من هذه الجمع فى الغالب، وأقرب إلى الماضى منها إلى الحاضر، وإلى النظر منها إلى العمل، وإلى الفكر منها إلى الممارسة. وهذا هو الميل نفسه الذى وقع فيه "من العقيدة إلى الثورة"، بالرغم من إعلان المشروع فى "التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم" إمكانية إيجاد خطاب واحد يجمع بين هموم العلم والوطن. لقد كان الغرض من "التمهيد" مناقشة مغزى هذه الدراسة بالنسبة لهموم الثقافة والوطن^(١). ومع ذلك، ومع قلة هذه الانبثاقات لهموم المواطن داخل الخطاب العلمى، كلف ذلك الباحث خسارة العالم فى أسماع طلابه فى شتاء ١٩٨٢، فى سبيل الوطن^(٢). بل تغلب فى "التمهيد" هموم المواطن على هموم العالم، وهموم السياسى على هموم الباحث. ويتضح ذلك حتى فى الأسلوب والحديث عن الفكر الرجعى، والإمبريالية العالمية، والصهيونية الإسرائيلية، والقوى الرجعية المسيطرة فى الداخل، وسيطرة الصهاينة على المسجد الأقصى، وعن الإسلام والاشتراكية والعدالة الإجتماعية، والانفتاح وشركات الاستثمار^(٣). فإذا صعب وثب المواطن على العالم فى المتن فإنه يسهل ذلك فى الهامش الخفى الذى تظهر فيه خبايا النفس. فالعالم هو الشعور، والمواطن هو اللاشعور، مثل الهجوم على الغزالي الأشعرى الصوفى السنى، وصك البراءة والطهارة لصفة السنى لممارسة فعالية الإيديولوجية^(٤).

والأمثلة على الوثب كثيرة تبلغ العشرات. ففي معرض الحديث عن إستحالة الفصل بين النص والواقع يتم الوثب إلى الحاضر، "فإن هذا الفصل فى ثقافتنا المعاصرة، وفى الخطاب الدينى الرسمى على وجه الخصوص، يرتد إلى أسباب مشابهة وإن اختلفت الظروف الموضوعية"^(٥). وبعد الحديث عن إجتهادى عمر بن الخطاب فى منع إعطاء المؤلفة قلوبهم نصيباً من الزكاة من سياق النص، وفى عدم إقامة حد السرقة على عبيدين جوعهما سيدهما يتم الوثب ويقول "إن الخطاب الدينى المعاصر لا يستطيع أن يتجاهل هذين الاجتهادين"^(٦). وفى معرض التعارض والترجيح بين الروايات القديمة يثبت الباحث أنه "لابد أن يتمتع الباحث المعاصر

(١) المصدر السابق ص ٦

(٢) المصدر السابق ص ٧

(٣) المصدر السابق ص ٢٣/٢٠/١٦/١٤

(٤) المصدر السابق ص ٩٣

(٥) المصدر السابق ص ١١٢

(٦) المصدر السابق ص ١١٧

بحق الاجتهاد والترجيح^(١). وفي التمييز بين التفسير والتأويل وقبول الأول ورفض الثاني بوصفه مكروهاً، يتم الانتقال إلى العصر الحاضر. إذ "يتجاوب مثل هذا التصنيف تجاوباً تاماً مع الخطاب السياسي المباشر، الذي يضم كل تحريات المعارضة أو الاحتجاج السياسي ضد قرارات السلطة التنفيذية بأنها تحريكات تستهدف إثارة الفتنة"^(٢). وأيضاً "وليس هذا المسلك في الفكر الديني الرسمي في حقيقته مغايراً لمسلك الاتجاهات الرجعية في التراث التي وصمت بدورها كل التأويلات المناقضة لتأويلاتها بأنها تأويلات فاسدة أو مستكرهة"^(٣). وبمناسبة ضرورة التأويل يضرب الباحث المثل بالإجماع، ويتم الوثب "وفي عصرنا هذا الذي يخضع الفكر الديني لأهواء الحكام، وتحول فيه دور الفقيه من رعاية مصالح الأمة إلى تبرير سلوك الحكام ورعاية مصالح الطبقات المستغلة المسيطرة، يتعين إعادة النظر في مفهوم الإجماع فلا يكون إجماع أهل الحل والعقد..^(٤) وبمناسبة لفظ التسخير يتم الانتقال من المعنى القرآن، وهو السيطرة على قوانين الطبيعة إلى المعنى المعاصر وثباً "إن المفهوم الطبقي واضح هنا في استخدام لفظ التسخير. فالعمال مسخرون في خدمة الملوك لإقامة ملك الدنيا. وأهل الدنيا مسخرون لخدمة أهل الآخرة لكي يستقيم لهم سلوك الطريق. وفي هذا المفهوم يبدو حرص الغزالي على المحافظة على النسق الاجتماعي القائم، مادام هو النسق الوحيد القادر على ضمان الخلاص لأهل الآخرة"^(٥). وأخيراً يتم الوثب انتقالاً من الغزالي القديم إلى الغزالي المعاصر إذا "لم يكن يمكن للنسق الغزالي أن يهيمن ويسيطر إلا والواقع الاجتماعي السياسي للعالم الإسلامي يعاني التفسخ الداخلي بين طبقات الأمة، وهو تفسخ لم يحسمه صراع حقيقي اجتماعي أو فكري، لأن هذا التفسخ قد زامنه سيطرة المستعمر وتحالفه مع قوة الاستغلال الداخلية في الأوطان الإسلامية"^(٦).

ومن مظاهر صعوبة المعادلة الصعبة بين القديم والجديد يسقط الباحث أحياناً الحاضر في الماضي، ويستعمل لغة الحاضر في شرح وقائع الماضي، مثل الحديث عن العسكر والعسكريين. والسيطرة العسكرية، والطبقة الحاكمة العسكرية، والدكتاتورية العسكرية، والرضوخ العسكري للأوامر، مما يكشف عن أزمة المواطن من حكم العسكر^(٧). ونظراً لأن الباحث كان يرى الحاضر في الماضي أكثر مما يرى الماضي في الحاضر فقد غلب التراث الحي علوم القرآن باعتبارها

(١) المصدر السابق ص ١٢٦

(٢) المصدر السابق ص ٢٤٧

(٣) المصدر السابق ص ٢٤٨

(٤) المصدر السابق ص ٢٧٢

(٥) المصدر السابق ص ٣٢٥

(٦) المصدر السابق ص ٣٣٦

(٧) المصدر السابق ص ١٥

مخزوناً نفسياً عند الجماهير. وبالرغم من محاولة الباحث الاعتماد على الأمثلة العامة أحياناً، مثل "السرفى بير"، أو الأمثلة القديمة "وحى فى حجر"، إلا أن علوم القرآن الحية وفعلها فى الثقافة الشعبية غابت تماماً^(١). ثم ظهرت فى الخاتمة فى آخر فقرة، بتحول النص القرآنى، الوحي الحى، إلى تمائم وتعاويذ تعلق فى الرقاب وعلى الصدور، وفى العربات وعلى الأبواب، فى الموالد والأعياد. وهكذا تحول النص تدريجياً إلى شئ ثمين فى ذاته. وتم "تشيئته" فى الثقافة. فصار حلية للنساء ورقية للأطفال وزينة تعلق على الحوائط وتعرض إلى جانب الفضيات والمذهبات^(٢).

وقد طغى الخطاب القديم على القراءة الجديدة حتى فى طريقة العرض، ووضع النصوص القديمة فى صلب المتن، إلى حد الإكثار والإطالة. يبدأ النص القديم من فقرة إلى نصف صفحة إلى صفحة بأكملها وربما إلى صفحتين، وأخيراً إلى ثلاث صفحات^(٣). وتكاد لا توجد صفحة واحدة خالية، إلا فى الأقل، من النص القديم. فمن مجموع ٣٣٦ صفحة، وهى مجموع الكتاب، هناك ٢٦٩ صفحة بها نصوص قديمة، أى أكثر من ثلاثة أرباع صفحات الكتاب مدعمة بالنصوص. وقد يكون لذلك مزية هى السماح للقارئ بمعرفة مادة المؤلف وتتبعه لتحليله لها، موافقاً له أو مخالفاً، ومشاركته له تخلق الجديد من القديم. لكن عيب ذلك فى الوقت نفسه هو كسر إتصال الخطاب العلمى المستقل بذاته عن شواهد الخارجية، وتجاوز الخطابين القديم والجديد، وغياب الوحدة العضوية وعنصر الاتصال البنىوى بينهما، فى حين أن وضع الشواهد والأدلة من النصوص القديمة، أى المقروء فى الهوامش أسفل الصفحات لمن شاء من القراء المراجعة والعودة إلى المادة الأصلية، يحافظ على وحدة الخطاب العلمى واستقلاله ونسقه وبنيته، دون عمليات جراحية خارجية لزرع الأعضاء^(٤). وهذا هو الأسلوب المتبع فى "من العقيدة إلى الثورة". فمادة القدماء بما فى ذلك أسماء الأعلام تكون فى أسفل الصفحات، وتحليل المحدثين فى أعلى الصفحة.

وتبدو بعض مظاهر الحداثة واثبة على الخطابة القديم على مستوى الألفاظ والمصطلحات والتعبيرات والأحكام. فمن مظاهر الحداثة فى الألفاظ استعمال الألفاظ المعربة، مثل دياكتيك، والربط الميكانيكى، والحقائق الإمبريقية، على نحو

(١) المصدر السابق ص ٦٢

(٢) المصدر السابق ص ٣٢٧

(٣) المصدر السابق ص ٣٢٠-٣٢٥ ص ١٤٨-١٥١

(٤) أنظر دراستنا "قراءة النص" فى دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧ ص ٥٢٣-٥٤٩.

يبان من نقاء اللغة، لا سيما أن موضوع الدراسة هو علوم القرآن، والدارس لغوى بلاغى قدير، وريث عبد القاهر الجرجاني وأبى سعيد السيرافى^(١).

ومظاهر الحداثة فى المصطلحات أكثر وأعم، مثل لفظ آليات، للإشارة بها إلى آليات العموم وآليات الخصوص، وتعنى ألفاظ العموم وألفاظ الخصوص بمصطلح القدماء^(٢). وكذلك آليات التأويل، وآليات النص، وهو الباب الثانى كله الذى يعنى فى معظمه مباحث الألفاظ عند الأصوليين^(٣). أما مصطلح "غموصى" فإنه أقرب إلى وصف النزعات الإشرافية اليونانية القديمة وليس التصوف الإسلامى المستقل عن اليونان^(٤). وكذلك مفهوم "الثقافة" الواردة فى عنوان الباب الأول "النص فى الثقافة" هو مصطلح حديث، المقصود منه الإشارة إلى التراث القديم الذى مازال حياً فى وجدان العصر أو الحضارة الإسلامية بما هو تعبير شائع^(٥). ولكن يبدو أن المصطلح الحديث مستعمل بالمعنى الوارد فيه فى أنثروبولوجيا الثقافة بما هو علم حديث^(٦). ومن مصطلحات الحداثة أيضاً مصطلح "الغموض"، عنواناً فى الفصل الثالث من الباب الثانى "الغموض والوضوح"^(٧). فهو مصطلح وارد إما من علم اللغة الحديث أو من الاستعمالات المعاصرة الشائعة. وهو ليس لفظاً قرآنياً أو مصطلحاً أصولياً أو من علوم القرآن، وإنما هو لفظ مستحدث وله معنى قدحى. فالغامض عكس الواضح، فى حين ألفاظ القرآن ومصطلحات علم الأصول وعلوم القرآن هى التشابه والإجمال والإطلاق. فالمجمل أو المتشابه أو المطلق ليس غامضاً بل هو لفظ يحتمل معنيين دون ترجيح أحدهما على الآخر، أو مع احتمال الترجيح. وهو جزء من منطق اللغة، لا من حيث هى لغة بل من حيث هى اقتضاء فعل فى زمان ومكان متغيرين، ولدى أقوام وشعوب على مدى التاريخ^(٨). فالنص متعدد الأبعاد الفنية فى الحقيقة والمجاز، والمعنوية على حسب أعماق الشعور فى الظاهر والمؤول، والاحتمالية من أجل إفساح المجال لحرية الاختيار طبقاً للمكان والزمان فى المحكم والمتشابه، والمجمل والمبين، والمطلق والمقيد، والفردية فى العام والخاص، والفعلية فى الأمر والنهى. وهذا كله ليس غموضاً بل إقتضاء فعل إنسانى متعدد الأبعاد، أتاه النص فى القدر نفسه من التعدد.

(١) مفهوم النص ص ٢٩-٣٠ ص ١١٠ ص ٢٧ ص ١٠٩

(٢) المصدر السابق ص ٢٢٥-٢٣٢ ص ٢٣٢-٢٤٢

(٣) المصدر السابق ص ٢٦٧-٢٧٣- ص ١٥٣-٢٧٣

(٤) المصدر السابق ص ٢٧٨

(٥) المصدر السابق ص ٣١

(٦) المصدر السابق ص ٢٨

(٧) المصدر السابق ص ١٩٩-٢٢٠

(٨) المصدر السابق ص ٢٠ ص ٢٠٥ ص ٢٠٧

وتبدو الحداثة في التعبيرات في استعمال تعبير "المنهج العلمي" في عنوان التمهيد "الخطاب الديني والخطاب العلمي"^(١). فالمناهج العلمية كثيرة، وليس هناك منهج واحد. وقد يكون المقصود هو التحليل العلمي. كما أن الخطاب الديني متعدد، ولا يوجد خطاب ديني واحد. هناك خطاب ديني سياسي، الغاية منه الدخول في المعارك السياسية والصراعات الاجتماعية. وهناك خطاب ديني علمي، مثل الخطاب الأصولي، الغاية منه وضع منطق للنص من أجل وضع قواعد للسلوك الفردي والاجتماعي. والتقابل بين الخطاب الديني والخطاب العلمي يوحى بأنهما متعارضان بالضرورة. ولكن التعبير الأكثر شيوعاً هو "العقل العربي"، "الثقافة العربية"، "الحضارة العربية"، "النصوص العربية"، من الأخطر فالأقل خطراً^(٢). فالعقل العربي تحت تأثير المستشرقين مثل (فيليب بتاي الإسرائيلي)، والمغاربة أحياناً أخرى (الجابري)، مقولة غير علمية، مقولة أيديولوجية صرفة، تعنى المغايرة والمخالفة للأناء، يشير بها المستشرق أو غير العربي إلى غيره ليشياه بعد أن يتغابر معه. والعربي لا يصف عقله بأنه عربي لأنه لا فصل بين الذات والموضوع. كما أنه مفهوم لا يخلو من عنصرية. فالعقل ليس له جنس أو بنية. أما الثقافة فهي نتاج العقل، والحضارة مرتبطة بشعب. ويستعمل المؤلف التمييز بين العربي وغير العربي في شرح تاريخية النص : "وإذا كان من الصعب هنا أن نتتبع بدقة ذلك التحول الوظيفي الذي لحق بالنص الديني في حركة الثقافة العربية فإننا نكتفي بالإشارة إلى سيطرة العناصر غير العربية على حركة الواقع العربي الإسلامي، ونقصد العناصر العسكرية من السلاجقة والترك والديلم، ثم سيطرة الدولة العثمانية على العالم الإسلامي حتى الحرب العالمية الأولى"^(٣). وكيف تكون الثقافة عربية وقد حملها العرب وغير العرب؟ ألا يكون لفظ إسلامية علمياً وتاريخياً أدق؟ وفي تساؤل المؤلف عن الهوية الحضارية يرفض التعارض الزائف بين العروبة والإسلام . وهذا صحيح. ولكن ذلك لا يعنى أن الإسلام دين عربي، وأنه أهم مكونات العروبة وأساسها الحضاري والثقافي^(٤). الإسلام دين حملة العرب أولاً، وحقق لهم أمانهم الاجتماعية في العدالة الاجتماعية والمساواة، وأحلامهم السياسية في الوحدة والقوة. ثم حملة غير العرب من الآسيويين والأفارقة. وحقق لهم أمانهم أيضاً في الوحدة الوطنية (الملايو، أندونيسيا، الهند) أو في الهوية المستقلة (الأفارقة في أفريقيا وفي أمريكا). إنما العروبة هي اللسان، وليس العقل هو الثقافة أو الحضارة.

(١) المصدر السابق ص ٩

(٢) المصدر السابق ص ٥٢ ص ٢٧ ص ٢٤٧ ص ١٠٩ ص ١٤

(٣) المصدر السابق ص ١٥

(٤) المصدر السابق ص ٢٥-٢٧

كذلك تبدو مظاهر الحادثة الواثبة في بعض الأحكام النمطية الشائعة، مثل الحكم على حضارتنا بأنها حضارة نص^(١). مع أن النص بما هو مفهوم في علوم القرآن مرتبط بالواقع، بالمكان والحدث في أسباب النزول، وبالزمان والتطور في الناسخ والمنسوخ. وهو قائم على بدهة العقل عند المعتزلة وعلى التصورات والتصديقات في منطق اليقين عند الفلاسفة، وعلى التجربة الذاتية عند الصوفية، وعلى الصالح العام عند الأصوليين. فالعقل والواقع والتجربة والمصلحة، كل تلك أسس للنص. ومن ثم يكون الحكم على الحضارة الإسلامية بأنها حضارة نص - وهو حكم من الخارج تحت تأثير الغرب الذي جعل حضارته وحدها في العصور الحديثة حضارة عقل وطبيعة - ليس بأولى من الحكم عليها بأنها حضارة واقع وزمان وتطور وعقل ومصلحة. فالعقل والواقع مكونات للنص في منظومة عضوية تجمع بين الوحي والعقل والواقع^(٢). ومن مظاهر الحادثة أيضاً الحكم على التعددية في علم أصول الفقه باللا أدريّة^(٣). فالتعددية في علم أصول الفقه أصل من أصوله. فإجابة عن سؤال: هل المصيب واحد؟ أجاب الأصوليون بأن الحق النظري واحد، ولكن الحق العملي متعدد. أصول النظر واحدة بما هي مصادر أو مناهج، ولكن يتكاثر الاجتهاد طبقاً لتغير الظروف والمصالح. وهذا هو معنى النص المذكور لقاضي البصرة عبيد الله بن الحسن^(٤). وهو لا يعنى التسوية بين كل الآراء وبين كل الاجتهادات مهما تضاربت وتناقضت، أى أنه لا يعنى أى موقف "لا أدري" شك في الحق النظري. ولما كان من مظاهر الحادثة الحكم الشائع عن التوفيق بأنه توفيق، وأنه - من ثم - ليس موقفاً علمياً، أصبح للتوفيق عند المؤلف باستمرار معنى قدحى^(٥). فهو توفيق بين الروايات، وبين الاتجاهات الفكرية، بل بين المتناقضات يؤدي بالضرورة إلى الإخفاق^(٦). والتوفيق أحد مناهج الفكر الديني، يهودياً كان أو مسيحياً أو إسلامياً، للإبقاء على مطلبين كلاهما شرعي، مثل الدين والفلسفة، الوحي والعقل، الأصل والفرع في الاجتهاد، الأصالة والمعاصرة في التجديد والإصلاح. في مقابل إتجاه آخر يرى التمييز بين المطلبين والتعارض بين الرؤى المتكاملة، كما هو الحال في الوعي الأوربي في العصور الحديثة^(٧). وليس

(١) المصدر السابق ص ١١

(٢) حسن حنفي : مناهج التأويل، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، الجزء الثاني، القسم الثالث، الفصل الثالث: "البنية القبلية للوحي"، ص ٣٠٩ - ٣٢١، للمجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، القاهرة، ١٩٦٥ (بالفرنسية).

(٣) مفهوم النص ص ٢٤-٢٥

(٤) المصدر السابق ص ٢٤

(٥) المصدر السابق ص ٩٢-٩٨

(٦) نصر حامد أبو زيد : التراث بين التأويل والتلوين، قراءة في مشروع اليسار الإسلامي، التوفيقية، النجاح والإخفاق ص ١٠٠ - ١٠٨، مجلة ألف العدد العاشر، القاهرة ١٩٩٠ ص ٥٤ - ١٠٩.

(٧) حسن حنفي : مقدمة في علم الاستقراب، الفصل السابع: بنية العقل الأوربي، مديبولي، القاهرة ١٩٩٠.

النسق الأشعري، بكل ما يتنظم في هذا النسق من تبريرية وتلفيقية، هو النموذج الوحيد للجمع بين المطلبين^(١).

سادساً : إنتاج النصوص بين الوعي العلمي والتوجيه الأيديولوجي

هل يمكن فصل الوعي العلمي بإنتاج النصوص عن التوجيه الأيديولوجي عند استعمالها؟^(٢). وإذا كان لا يمكن فصل هموم العالم عن هموم المواطن فكيف يمكن فصل الوعي بالنص العلمي عن توجيهه الأيديولوجي؟ إن النص في بدايته، بما في ذلك النص القرآني، هو نص أيديولوجي بالأصالة، يهدف إلى توجيه الواقع العربي وإلى حوار الخصوم من أجل إقناعهم بالتوجه الأيديولوجي الجديد. بل إن قراءة النص وتثبيته بلهجة قريش إنما هو توجه أيديولوجي. كما أن استعماله عند كل الفرق، متكملين وفلاسفة وصوفية وأصوليين، إنما كان استعمالاً أيديولوجياً. بل إن مطلب العلم ذاته هو أيديولوجيا مضادة. هي أيديولوجيا علمية ضد أيديولوجيات الصراع السائدة: أيديولوجيا السلطة وأيديولوجيا المعارضة.

إن الوعي العلمي بالتراث حتى ولو كان ممكناً دون توجيه أيديولوجي قد يحتاج إلى عمر بأكمله من أجل وصف تاريخية النص وتشكله. فمتى يتم تغيير الواقع والدخول في صراعاته بما في ذلك الأيديولوجيا؟ إذا ما قضى الإنسان عمره في البحث عن الحقيقة، إذا كان الوصول إليها ممكناً، فمتى يتم الانتفاع بها والدخول في معارك الزيف والخداع؟ أليس العمل جزءاً من الحقيقة مع النظر؟ إن التعارض بين العلم والأيديولوجيا يقوم على التطهر، وعلى رغبة في مزيد من الإحكام النظرى في عصر تشابكت فيه الأهواء واحتدم فيه الصراع. والحقيقة أن الأيديولوجيا هي علم العلم، بوصفه أيديولوجيا.

ومن ثم يمكن التساؤل: إلى أي حد يمكن تحقيق الهدف الثاني من الدراسة - إذا كان الهدف الأول هو ربط الدراسات القرآنية بالدراسات الأدبية - وهو "محاولة تحديد مفهوم موضوعي للإسلام، مفهوم يجاوز الطروح الأيديولوجية من القوى الاجتماعية والسياسية المختلفة في الواقع العربي الإسلامي"^(٣). بل إن الإسلام ذاته رؤية أيديولوجية إسلامية عربية لتاريخ الأديان وللواقع العربي الجاهلي. وهذا الطموح الموضوعي هو نفسه أيديولوجيا مقابلة لأيديولوجيا الجماعة الإسلامية. ومهما حاول الباحث الحفاظ على طموحه العلمي ووعيه العلمي بإنتاج النصوص فإن الواقع الأيديولوجي يفرض نفسه في إصدار الأحكام. فأحياناً يتم التخلي كلية

(١) مفهوم النص ص ٣٣٦.

(٢) المصدر السابق ص ١٣.

(٣) المصدر السابق ص ٢٢.

عن تاريخية النص والإنتاج العلمى للتراث. فمثلاً الحكم على رشيد رضا بأنه "من جبة الشيخ برزت الاتجاهات الرجعية المحافظة في مجالات الفكر الدينى والأدبى على السواء" هو إغفال لرد الفعل على الثورة الكمالية في تركيا الذى جعل رشيد رضا يتراجع عن التجديد، وهو زعيم حزب الإصلاح ضد السلفيين والعلمانيين على حد سواء^(١). فنجاح العلمانية، وجمعية الاتحاد والترقى، وحزب تركيا الفتاة، والقومية الطورانية، هى التى أدت برشيد رضا إلى رد الفعل السفلى. والنقيض يولد النقيض، والطرفان يلتقيان.

كما يبدو التآرجح بين الوعى العلمى بالنص والتوجه الإيديولوجى فى دراسة النص من الناحية اللغوية ومن الناحية الغيبية، بين الدراسات الأدبية المقارنة وعلوم القرآن، وهما طرفا نقيض. فرد النص إلى المدخل اللغوى إبتسار له ، ورد للكل إلى الجزء^(٢). إذ إنه أيضاً نص أدبى يعبر بالصورة الفنية. وهو نص فلسفى يعطى تصوراً للعالم، وهو نص أخلاقى يتضمن بعض المعايير العامة للسلوك، وهو نص تشريعى يعطى أحكاماً وقوانين. ويمكن أن يكون ذلك كله مداخل للنص دون ردها جميعاً إلى المدخل اللغوى. وفى الوقت نفسه يظهر البعد الغيبى للنص فى الفصل الأول من الباب الأول "مفهوم الوحي" على نحو يتعارض مع المدخل اللغوى والنص القرآنى بوصفه نصاً أدبياً^(٣). ومن ثم يكون الحديث عن إتصال البشر بالجن واقعاً فى دائرة ما لا برهان عليه، وكذلك اتصاف البشر بالملائكة والشياطين^(٤). وإذا كان النص يبدأ بالإعلان، شفاهاً أولاً ثم تدويناً ثانياً، فإن الذهاب إلى ما قبل ذلك هو خروج عن الوعى العلمى بالنص ودخول فى ميدان لا يمكن التحقق منه. فالنبوة لها بعدان: بعد رأسى، يتمثل فى علاقة المرسل بالمرسل إليه، وما يتضمنه من توسط الملائكة، مثل جبريل أو غيره، وبعد أفقى، يتمثل فى علاقة المرسل إليه، أى الرسول، بالمرسل إليهم، أى الناس. الأول غيبى لا برهان علمياً عليه. والثانى وضعى، يمكن التحقق منه صوتاً وحرفاً، حفظاً ونقلًا، شفاهاً وتدويناً. الأول سابق على النص، أى ما قبل النص؛ والثانى بعد النطق، النص الشفاهى، وبعد التدوين، النص المكتوب^(٥). ومن ثم فإن علاقة الملك بالرسول تقع ضمن البعد الرأسى للنبوة وليس ضمن البعد الأفقى ، وكذلك علاقة جبريل بمحمد^(٦). أما الحديث عن المتلقى الأول للنص، وهو الرسول، فى الفصل الثانى من الباب الأول فإنه خارج عن

(١) المصدر السابق ص ٢٠

(٢) المصدر السابق ص ٢٨ - ٢٩ ص ٣١

(٣) المصدر السابق ص ٢٥ - ٦٥

(٤) المصدر السابق ص ٢٨ - ٤٥

(٥) حسن حنفى : من العقيدة إلى الثورة، الجزء الرابع، للنبوة والمعاد، ثامناً: الشخص أم الرسالة؟ ص ٢٠٤

- ٢٣٧، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨.

(٦) مفهوم النص ص ٤٧ ص ٦٤

موضوع النص وتشخيصه^(١). النص هو الإعلان، شفاهاً أو تدويناً، بياناً أو سماعاً. وله استقلاله عن قائله وسماعه. أما المتلقى الأول للنص فهو موضوع علم مستقل هو علم السيرة.

وكذلك يبدو التذبذب بين الوعي العلمى بالنص والنص الدينى فى غلبة موضوعات علوم القرآن، النص الدينى، على الدراسات الأدبية، النص الألبى، فيما يتعلق ببنية النص، وجماليات النص، ولغويات النص. وفصل الإعجاز إنما هو أحد موضوعات علوم القرآن المستمدة من علم الكلام. وانفصل علم القرآن عن بقية العلوم المشابهة فى النصوص الدينية الأخرى فى العهدين القديم والجديد. وغاب المنهج المقارن والدراسات النصية المقارنة، مع أن موضوع النص موضوع مشترك فى كل حضارات النص. فالوحي، هل هو باللفظ والمعنى أم باللفظ وحده، من أهم موضوعات الوحي فى العهد الجديد، إلى حد أن النقاد المحافظين واللاهوتيين وحدوا بين الوحي والإلهام. فالكلام نفث فى روع الكاتب. وهو يختار الألفاظ والصور من ثقافته وبيئته. فلو كان صياداً ظهرت عنده لغة الصيادين وصوره الشباك والأسماك والأعشاب. ولو كان نجاراً ظهرت لغة النجارين وصور البناء. ولو كان راعياً ظهرت لغة الرعاة وصور الأغنام والقطعان والذئب. ولو كان ملكاً ظهرت لغة القصور وصور المعابد والتيجان والذهب والفضة والجواري الحسان^(٢). أما التحول الموازى فى تطور النص وتطور شخص النبى فهو موجود أيضاً فى نص الإنجيل، فى تأليه المسيح التدريجى فى العقائد وفى النصوص^(٣). والمؤلف خبير فى علم الهرمينوطيقا، وضليع فيه. وهو العلم النظرى الذى نظر لكل الدراسات النقدية التاريخية على النصوص الدينية التى تشكلت هى نفسها فيه.

إن مفهوم النص" فى النهاية، وبالرغم من هذه المحاولة المتعثرة للقراءة، يمثل فتحاً جديداً فى الدراسات الإسلامية، القرآنية والأدبية. يخلق المؤلف ولا يخلقه المؤلف. وإن مشروع إعادة بناء العلوم النقلية: علوم القرآن، والحديث، والتفسير، والسيرة، والفقه، لهو إحدى مسؤوليات هذا الجيل بعد أن تركها القدماء، وهى الأكثر أثراً وفاعلية فى ثقافة الجماهير وفى سلوكهم. تكفيه الجدية التى فيها يجتمع العلم والوطن، والعالم والمواطن، فى عصر غلب عليه التكرار والاجترار، أو التموليه والخديعة. فتحية من القلب للكتاب وصاحبه، بالرغم من تساؤلات الذهن وأحكام العقل. وغالباً ما يكون صدق القلب هو الأبقى.

(١) المصدر السابق ص ٦٧-٨٤

(٢) إسبينوزا: رسالة فى اللاهوت والسياسة، الفصل الثانى: الأنبياء، الطبعة الأولى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣، ص ١٤٥ - ١٧٠.

(٣) مفهوم النص ص ٦٧

علوم التأويل بين الخاصة والعامة

قراءة في بعض الأعمال

نصر حامد أبو زيد (١٩٤٣ -) (*)

أولاً : مقدمة، العلم بين أروقة الجامعة ودهاليز الصحافة

لا تُعرض علوم التأويل على قارعة الطريق. ولا يتناولها أهل الصحافة والإعلام. ولا تصبح حديث العامة لشغل الوقت والتندر بالحوادث. فهي من علوم الخاصة وليست من علوم العامة. هكذا صاغها أهلها سواء في تراثنا الصوفي الفلسفي القديم أو في التراث الغربي الحديث. وقديماً تحدث الصوفية عن "المضنون به على غير أهله" وعن "إلجام العوام عن علم الكلام". ولكن يبدو أننا نعيش في عصر الصحافة والإعلام، في عصر الجماهير والإثارة كما يقول أورتيجا أي جاسيه^(١). فالرأي العام ليس حكماً في الأمور العلمية. الرأي العام مجال الاعتقادات الشائعة، ونتيجة لصنع أجهزة الإعلام، وأداة قهر وضغط في أيدي السلطة السياسية، توجهه كيف نشاء.

وقد يشعر العالم أنه تخلى عن واجباته دفاعاً عن حرية الرأي والبحث العلمي، وأنه لم ينازل القهر والتفتيش في الضمائر، وأنه لم ينزل إلى الساحة فيصول ويجول، ويزايد ويزيد، طالباً للمديح، وإظهاراً للشجاعة، والعلم هو الضحية. إن الدفاع عن العلم لا يكون أمام العامة وإلا تحول العلم إلى إعلام، بل في مراكز البحث العلمي والمجلات العلمية المتخصصة، وحلقات البحث العلمي

(*) كتبت هذه الدراسة إيان تعرض الصحافة لقضية حرية البحث العلمي في الجامعة على مدى عدة أشهر بدأت في القاهرة واستؤنفت في طرابلس، وانتهت في كيب تاون في صيف ١٩٩٣. وكان الهدف مناصرة د. نصر حامد أبو زيد بطريقة العلماء بعيداً عن الصحافة وحتى يظهر الفرق بين التقرير العلمي والتقرير المباحثي. ولكن لم تنشأ مجلة "قصول"، ولا "القاهرة" نشره في وقتها، والمعرفة مازالت دائرة وكان النقد العلمي لا مكان له في وقت الاستقطاب، للدفاع والهجوم، القبول والرفض، الخيانة والبطولة. وقرأه محمد زاهد في عمان مخطوطاً فأرسله إلى مجلة "الاجتهاد" العدد ٢٦ السنة السادسة ١٩٩٤ ونشر فيها. ثم أعيد نشره من جديد في مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الرابع ١٩٩٥ وبعد أن هدأت الحملة أعيد نشره في مجلة القاهرة بناء على طلبها للعدد ١٧٣/١٧٤/١٧٥/ابريل، مايو، يونيو ١٩٩٧.

(١) انظر دراستنا "ثورة الجماهير عند أورتيجا أي جاسيه" في دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٧، ص ٤٤٦ - ٤٨٦.

وفى اللجان العلمية وفى المجالس العلمية المتخصصة، مجالس الأقسام والكليات والجامعات.

وأخطر شئ فى العلم أن يتحول إلى سياسة، وأن يصبح الخلاف العلمى تحزباً سياسياً أو صراعاً أيديولوجياً أو خلافاً عقائدياً. فالأحزاب السياسية والأيدىولوجيا والعقائد الدينية تعرف الحقيقة مسبقاً. والفكر لديها إثبات لصحة أحكامها المسبقة، والبرهان فيها تبرير لما عُرِف سلفاً. ومن ثم ينتهى العلم ويصبح أداة لنصرة المذهب والعقيدة والأيدىولوجيا. العلم شئ والاعتقاد السياسى أو الدينى شئ آخر. فالأول برهان ونظر واحتمال وحوار، والثانى إيمان واعتقاد ويقين وإثبات. العلم عرضة للصواب والخطأ، والاعتقاد يقين مطلق صواباً أم خطأ. الخلاف بين العلماء فى رأى وطرق البحث والاستنتاج من أجل تقدم العلم، والخلاف فى العقائد والمذاهب صراع قوى رغبة فى السلطة والوصول إلى الحكم. العلم مجال الاحتمال، والعقائد مجال القطع. وعلوم التأويل علوم إنسانية وليست عقائد دينية أو مذاهب سياسية.

وهناك فرق بين تقارير أجهزة الأمن، الدينى والسياسى، والبحث العلمى. الأول عريضة اتهام، تشير إلى المجرم، وتقمنه إلى العدالة، وتخبر عنه أجهزة الشرطة والأمن. ليس القصد منه البحث العلمى، والاختلاف والاتفاق فى رأى بين العلماء، وهو شئ محمود "كلكم راد وكلكم مردود عليه" بل الإدانة والاتهام. والعيب فى ذلك كله هو من المتهم وله حق الاتهام؟ ومن المتهم؟ وما هى ساحة الاتهام؟

هل المتهم من له حق الاتهام؟ هو العالم والأستاذ والزميل الذى يساوى الباحث المتهم فى العلم والأستاذية والزمالة مع خلاف فى العمر؟ هل البشر هم أصحاب الحق فى توزيع الاتهامات على الناس فى موضوعات الإيمان التى ! يطلع عليها إلا الله وحده؟ إن الله وحده هو الذى له الحق فى ذلك وليس سواه ويوم القيامة وليس فى الدنيا مادامت هناك إمكانية للعمل والمراجعة والابتكار. بل إن الله أمهل إبليس وأنظره بعد أن إدانته فى شئ لا يمكن غفرانه، وهو رفض التسليم بقيمة الإنسان. قد يكون المتهم أجهزة الدولة لجرائم يرتكبها المواطنون وليس العلماء ضد العلماء فى أروقة العلم وإلا عدنا إلى عصر محاكم التفتيش بحيث يُنصب رجال الدين وحملات العلم أنفسهم لمحاكمة بعضهم البعض، إدانة للمخالف وتبرئة للموافق.

ومن المتهم؟ أستاذ جامعى وباحث وعالم. وهل العلم والبحث جريمة؟ قد يخطئ العالم ويصيب. إذا أخطأ فله أجر، وإن أصاب فله أجران. وإذا اتهم كل عالم عالماً فلن يحدث علم ولن يظهر عالم. وهل البحث العلمى جريمة يعاقب عليها القانون؟ إن شرط البحث العلمى هو ألا نسلم بشئ على أنه حق إن لم نثبت به دليل

أنه كذلك كما قال ديكارت من قبل. بداية العلم الشك من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر تاه في العمى والضلال كما قال الغزالي من قبل. إن النظر عند الأصوليين القدماء أول الواجبات. والشك شرط النظر. ومن ثم كان من واجب العالم الشك في الموروث حتى يعيد تأسيس العلم على البرهان. ومن هو المؤمن الذي سيحكم على الآخر بالكفر؟ ألا يكفر كل الناس كل الناس فلا يعود هناك مؤمن واحد؟

وأين يقع الاتهام؟ في الجامعة؟ إن الجامعة ليست ساحة قضاء، يحكم فيها عالم على عالم بالإيمان أو الكفر. إن الجامعة مكان للبحث العلمي، الشك والنظر، النقد وإعادة البناء، يتساوى فيها العلماء. والكل يحتكم إلى الدليل والبرهان. إن الكليات النظرية بطبيعتها وجهات نظر. تقوم على التعددية الفكرية والخلاف في الرأي. ففي ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية تتعدد الاجتهادات، وفي ذلك ثراؤها. إن مقولات الإيمان والكفر لا شأن لها بالبحث العلمي. فالعلم له مقاييس صدقه من داخل البحث العلمي نفسه، التحقق من صدق الفروض في الواقع إن كان البحث تجريبيًا، وإتفاق النتائج مع المقدمات إن كان البحث استدلالياً، دقة استعمال المفاهيم والمصطلحات، حياد العالم وموضوعيته، خلوه من الأحكام المسبقة.. الخ. أما مقولات الكفر والإيمان فهي خارج إطار البحث العلمي. فلا يجوز لأي إنسان كان أن يحكم بهما على إنسان آخر شرعاً وعقلاً. الله وحده هو المطلع على الأفئدة. كما اختلف علماء أصول الدين في تحديد مقاييسهما: القول، العمل، التصديق، التصور بين المرجئة والخوارج والمعتزلة والأشاعرة. وما أكثر ما أستعمل سلاح التكفير لاضطهاد الدولة لخصومها، ولاضطهاد فرق المعارضة للدولة والمجتمع والحاكم. فهو سلاح ذو حدين، يشهره الخصوم في مواجهة بعضهم البعض إذا ما أعوزهم أسباب الخلاف، وإذا ما أرادوا التستر على الصراع الحقيقي، الصراع على السلطة.

ويمكن عرض الأعمال العلمية للدكتور نصر حامد أبو زيد بطريقتين: الأولى عرض أعماله واحداً واحداً، مراجعة وتحليلاً ونقداً كما هو الحال في التقارير العلمية. وميزة هذه الطريقة هو الإبقاء على وحد العمل وقصده واتجاهه. وعيبه هو استحالة تجنب التكرار. فالموضوع الواحد يتكرر في أكثر من عمل. والأعمال كلها تجمعها حدوس واحدة، وتحليلات واحدة، ومنهج واحد، ونتيجة واحدة. والثانية جمع هذه الحدوس كلها مرة واحدة وتصنيفها في الأعمال العلمية كلها. فالمهم هو النتائج العامة لا الأعمال المتفردة. وميزة هذه الطريقة هو الكشف عن الملامح العامة للمشروع الفكري كله بصرف النظر عن أجزائه في الأعمال العلمية على حدة. وعيبها القضاء على وحدة العمل وتفردته وإخراج التحليل من سياقه وتوظيفه في الغاية، القصد. وقد أثرنا الطريقة الأولى حرصاً على وحدة كل

عمل على حدة. وأضافنا مجموعة من النتائج العامة في آخر كل عمل وفي آخر الأعمال العلمية كلها تحقيقاً للطريقة الثانية.

ليست الغاية من هذه الدراسة فقط البحث العلمي والمراجعة وهو عمل العلماء، بل أيضاً الحوار وإبراز أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف بين مشروعى "التراث والتجديد" و"تحليل الخطاب"، وتحديد العلاقة بين الأصل والفرع، بين النظرية والتطبيق، بين أفلاطون وأرسطو، بين ديكارت وإسبينوزا، بين هيجل وماركس، بين هوسرل وهيدجر، بين جيل وجيل، تطويراً للمدرسة، وانتقالاً من الفكر إلى الواقع، ومن النظر إلى الممارسة. وقد تكون الغاية أيضاً إرجاع الفرع إلى الأصل، وإعادة التفرعة إلى المسار الرئيسى، وعودة النهر إلى المصب، بدلا من تبديد الماء فى الصحراء. فلا تتكون لدينا خصبة على مر الزمان وبفعل التراكم التاريخى.

وتختلف هذه الدراسة وتتفق. لا تبرر ولا تحاكم، لا تقبل ولا ترفض، لا تمدح ولا تدين، لا تدخل فى حظيرة الإيمان ولا تخرج إلى حظيرة الكفر. هي دراسة من قاض حصيف، يوازن بين الأمور، ويقارن بين الشواهد، ويتحقق من صدق الأدلة، ويقول ما له وما عليه. وتلك سنة القاضى أبى الوليد ابن رشد فى تحكيمه بين الأشاعرة والمعتزلة فى "مناهج الأدلة" وبين الغزالي والفلاسفة فى "تهافت التهافت". الغرض منها إظهار الفرق بين التقرير المباحثى الاتهامى المغرض والتقرير العلمى الموضوعى المحايد. الخلاف بين العلماء محمود، وتسليم العلماء بعضهم بعضاً إلى سيف الجلاء وشاية.

وكما تأثرت بالمؤلف وتعلمت منه وتغيرت بعد نقده المتواصل لى وحكمه على بالتوفيقية والوسطية والسلفية والبرجماتية والأيدىولوجية والتلوين فأرجو أن يتأثر المؤلف بى مرة ثانية بعد تجربة عمر طويل فى البحث العلمى على أكثر من عقدين من الزمان منذ ١٩٧٢ حتى ١٩٩٣. وكما أحاول أن أصبح أكثر علمية وتاريخية وموضوعية وعمقاً بناء على نقده المستمر لى فقد أحاول أن يتبع سياسة النفس الطويل وليس النفس القصير، وأن يكون أقل مثالية وأكثر واقعية، وأن معارك التاريخ لا يتم النصر فيها بين عشية وضحاها.

وهى دراسة محدودة تقرأ على قراءة، وأحياناً تقرأ قراءة على قراءة. تجمع بين العرض والنقد والحوار مما جعلها تطول أكثر من اللازم. لكنها شهادة على العصر وتحويل معركة حرية البحث العلمى فى مصر من مزايده الصحافة إلى البحث العلمى الدقيق، ومن قارعة الطريق إلى المجالات العلمية المتخصصة.

ثانياً : إشكاليات القراءة وآليات التأويل

"إشكاليات القراءة وآليات التأويل" كتاب يضم سبع دراسات نظرية وتطبيقية في علوم القراءة والتأويل تنتظم في محاور ثلاثة^(١) : الأول المشكلات النظرية، ويضم "الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص" و"علم العلامات في التراث : دراسة استكشافية". والمحور الثاني قراءات تجريبية يضم ثلاثة موضوعات : "الأساس الكلامي لمبحث المجاز في البلاغة العربية" و"مفهوم النظم عند عبدالقاهر الجرجاني، قراءة في ضوء الأسلوبية" و"التأويل في كتاب سيبويه". والمحور الثالث "قراءات على قراءات" يضم دراستين : "الثابت والمتحول في رؤيا أدونيس للتراث" و"الذاكرة المفقودة والبحث عن النص". وكلها دراسات كتبت ما بين ١٩٨١ و ١٩٨٨^(٢) .

١- الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص^(٣) .

وهي دراسة في الفكر الغربي الحديث، النظرية والتاريخ، منذ القرن السابع عشر حتى العصر الحالي بعد أن أصبحت علوم التأويل علماً مستقلاً منفصلاً عن العلوم الدينية تحت اسم الهرمنيوطيقا. يدرس عمليات الفهم وآليات التأويل. ومع ذلك فالهم العربي هو الغالب، ونقطة البداية، وذلك بطرح أسئلة واضحة وصريحة من تاريخنا الثقافي وواقعنا الفكري. لا قراءة للوافد إلا من خلال الموروث وإلا وقعنا في الازدواجية الثقافية المتعارضة والانتهاة إلى الانكفاء على الذات دفاعاً عن القديم أو الارتقاء في أحضان الوافد تقليداً للغرب. وهو الموقف الذي يتهمة المؤلف باستمرار بالتوفيقية، وكأنها هنا ضرورة حتمية تعبر عن طبيعة الموقف الحضاري والمرحلة التاريخية التي نعيشها. ولا يظهر في العنوان المادة العلمية ومصدرها، الموروث أو الوافد، ولا تظهر في الدراسة أية تقسيمات فرعية أو أية منهجية للمقارنة بين تراثين وكأنه من المفهوم أن الهرمنيوطيقا في التراث الغربي بألف ولام التعريف. ويتم الانتقال من تراث إلى آخر دون إيجاد ميزان دقيق متعادل يوقع الباحث باستمرار هو وغيره وأنا، في القفز والوثب من تراث إلى آخر دون اتصال واضح. وتقتصر الدراسة في معظمها على العرض والشرح. وتعتمد على مصادر أصلية ومراجع أساسية بالعربية والأجنبية. يبدو الوافد هو الأساس والموروث ما بين السطور. الحلة الغربية الأساس، وفوقها العممة.

(١) نصر حامد أبو زيد : "إشكاليات القراءة وآليات التأويل"، للهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، أغسطس ١٩٩٢.

(٢) تقدم بمعظمها إلى الترقية إلى أستاذ مساعد باستثناء "التأويل في كتاب سيبويه" الذي كان ضمن الأعمال المقدمة للترقية إلى درجة أستاذ.

(٣) المصدر السابق، ص ١٢ - ٥٠. ونشرت من قبل في مجلة فصول، القاهرة، أبريل ١٩٨١.

فالدراسة أشبه بالأفندي المعمم. وتبدو بعض ألفاظ الحداثة مثل العضلة دون التمييز بينها وبين المشكلة.

ومشكلة تفسير النص واحدة سواء أكان النص تاريخياً أم دينياً. وهى موضوع للعلوم الإنسانية، التاريخ والاجتماع والأنثروبولوجيا والجمال والنقد والفولكلور. وعلاقة المفسر بالنص ليست خاصة بالفكر الغربى وحده بل عرفها أيضاً تراثنا القديم فى التعارض بين التفسير بالمأثور والتفسير بالرأى ثم التفسير بالمنقول والتفسير بالمعقول. وهى مشكلة التفسير بين التفسير الموضوعى والتأويل الذاتى فى التراث الغربى. ويعرض المؤلف لثلاثية المؤلف والنص والناقد، القصد والنص والتفسير لإثبات استحالة التفسير الموضوعى الذى يسقط المؤلف والناقد من الحساب. ويبين الأصول الاجتماعية للتيارين بمنهجه الاجتماعى النقدى الذى يعلن إنتسابه إليه.

وتقدم الدراسة إستعراضاً تاريخياً للتفسير الموضوعى عند أفلاطون وأرسطو فى المحاكاة وحتى الكلاسيكية الحديثة ثم انقلابه من الرومانسية وإدخال الذات كعنصر فى الموضوع حتى ظهور النص كعنصر وسيط فى البنيوية المعاصرة التى تعزوه له وجوداً مستقلاً. ويركز فى العصر الحديث على شليرماخر (ت ١٨٤٣) ونقله المصطلح من اللاهوت إلى العلم، ودلتاى (ت ١٩١١) ورفضه التيارات الميتافيزيقى والوضعى فى التفسير وتأكيده على البعد اللغوى النفسى، وهيدجر (ت ١٩٧٦) وتأسيسه لهرمينوطيقا الوجود إعتقاداً على أرسطو ودلتاى ومتجاوزاً كانط والرومانسية، وجادامر وتغليب الحقيقة على المنهج، وتجميعه لاجتهادات السابقين عليه، وبولتمان والقضاء على الأساطير، وماركس ونيشيه وفرويد وتحويلهم علوم التأويل إلى علم الاجتماع وعلم الجمال وعلم النفس، ودريدا وتحويل الكلام إلى النص، وعلم اللغة إلى علم الكتابة، فى دفاعه عن التفسير الموضوعى. وتنتهى الدراسة بالعودة إلى التراث القديم وضرورة إعادة النظر فى تراثنا الدينى حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن لندرى كيف اختلفت الرؤى ومدى تأثير رؤية كل عصر من خلال ظروفه للنص القرآنى، ودلالة تعدد التفسيرات فى النص الدينى والنص الألبى معاً على موقف المفسرين من واقعهم أياً كان إدعاء الموضوعية. والدراسة تخلص من الجانب النقدى باستثناء بعض الانتقادات لهيدجر وجادامر، ونسيان البعد التاريخى ثم الاجتماعى للنص. تكتفى الدراسة بالعرض والشرح دون النقد والتطوير^(١).

(١) الدراسة أشبه بالعمة فى البداية، والخف العربى فى النهاية، وما بينهما الحلة الغربية.

١٠ علم العلامات فى التراث ؛ دراسة إستكشافية^(١).

وهى دراسة تتطرق من معطى معرفى غربى حديث كالعادة هو علم العلامات للبحث فى التراث العربى بمعناه الشامل عن جذور وآفاق معرفية لبعض تباينها هذا العلم، الكشف عن الجذور المعرفية الأساسية لآليات الفهم والتأويل فى التراث، فهم العالم والإنسان والنصوص. هى مشكلة نظرية يتم عرضها فى عناوين جانبية ثلاثة : مفهوم اللغة وعلاقتها بالأنظمة العلمية الأخرى، العلاقة بين الدال والمدلول على مستوى الألفاظ، البعد الدلالي للغة. والهم المنهجى والموضوعى واحد، تأصيل الجديد فى القديم، واكتشاف الواقع فى الموروث، والربط بين علوم الآخر وعلوم الأنا، بين علوم الوسائل وعلوم الغايات. وهو ما يتهمه المؤلف باستمرار بالتوفيقية فى حالة الجمع بين تراثين أو التبريرية فى حالة اعتبار التراث هو الأصل. "وليس التراث فى الوعي العربى المعاصر قطعة عزيزة من التاريخ فحسب ولكنه، وهذا هو الأهم، دعامة من دعائم وجودنا وأثر فعال فى مكونات وعينا الراهن"^(٢). الآخرون هم الأغيار ولكن الأنا تقف لهم موقف الندية دون تقليد له ودون إغراق فيها مع إثبات الخصوصية والتاريخية لكل منهما. وكما هى العادة يتم القفز من تراث الأنا إلى تراث الآخر ذهاباً أو العكس من تراث الآخر إلى تراث الأنا إياباً دون إيجاد ميزان متعادل ومنطق متوازن للمقارنة. فتتم الإحالة إلى البيان عند الجاحظ وإلى الأشعرى والمحاسبى والباقلانى والقاضى عبد الجبار وفى نفس الوقت إلى ابن عربى وهيدجر. وترسم الأشكال التوضيحية على طريقة البنيويين. ولكن يتم إخراج نصوص العلوم المتميزة من سياقها. فنظرية العلم فى كل علم، علم أصول الدين، وعلم أصول الفقه، وعلوم الحكمة، وعلوم التصوف لها سياقها الخاص لخدمة هذا العلم. ويصعب تناولها جميعاً على نحو عرضى يخرق كل العلوم. فالنصوص الكثيرة منتزعة من سياقها فى علومها. ولا تفهم إلا فى علومها النوعية. لا يهم مؤلفيها بقدر ما يهم موضوعها. فالنصوص التراثية موضوعية لا شخصية. الاحالات كثيرة وعلمية. ويظل الهم هو جامع الحكمتين. "ولعلنا فى النهاية نكون قد لفتنا الأنظار، أنظار الباحثين والدارسين إلى أهمية هذا العلم، علم العلامات، فيما يمكن أن يفتحه لنا من مداخل تمكننا من إعادة قراءة تراثنا بكل جوانبه قراءة جديدة فنعيد اكتشاف ذاتنا الثقافية من خلاله، ونصحح فى نفس الوقت علاقتنا بالتراث الغربى، وننقى عنها التبعية، هذا حسبنا وبالله التوفيق"^(٣) وهى نهاية مشيخية كما ينتهى إليها الدعاة.

(١) المصدر السابق ص ٥١ - ١١٨ نشرت من قبل فى كتاب "أنظمة العلامات فى اللغة والأدب والثقافة. مدخل إلى السميوطيقا" بالاشتراك مع سيزا قاسم، القاهرة ١٩٨٦.

(٢) المصدر السابق ص ٥١

(٣) المصدر السابق ص ١١٥

٣- الأساس الكلامي لمبحث المجاز في البلاغة العربية^(١).

وهي دراسة تربط بين علم أصول الدين وعلم البلاغة. قدم علم أصول الدين الأسس المعرفية العامة للمجاز وهو المحور الأساسي في البلاغة. فهناك علاقة بين التصورات الدينية لله والعالم والإنسان وتصور طبيعية اللغة وعلاقتها بالعالم. وتعتمد على نصوص مستفيضة في صلب التحليل حتى تبدو الدراسة مثل غيرها وكأنها شروح على متون مما يقطع إتصال الخطاب التحليلي الأساسي. وتقوم الدراسة على تقسيم ثلاثي بالرغم من غياب عناوين لها تطابق اتجاهات الدارسين للمجاز بين الإنكار كما هو الحال عند الظاهرية. فعند الظاهرية اللغة توقيف وليست اصطلاحاً ولا مجاز فيها. وعند المعتزلة اللغة اصطلاح وبها المجاز. وعند الأشاعرة اللغة كانت توقيفاً ثم أصبحت اصطلاحاً ومن ثم يوجد في اللغة الحقيقة والمجاز. وقد دافع عبدالقاهر عن الإعجاز. وإتهم المعتزلة بالتفريط والظاهرية بالإفراط. وكان ابن قتيبة قد سبق إلى مثل فكرة عبد القاهر. وقد قسم عبدالقاهر الاستعارة إلى تحقيقية تصريحية تقوم على المشابهة وتخيلية مكنية. وجعل للحقيقة الأولوية على المجاز. وقد حلل المعتزلة من قبل المواضعة. فقسم القاضي عبد الجبار المجاز إلى مجاز من جهة المواضعة وآخر من جهة المتكلم يستند إلى قرينة. كما جعل البلاقلاني الأدلة ثلاثة: عقلية سابقة، وسمعية شرعية وهي نطق بعد المواضعة، ولغوية تقوم على المواطأة والمواضعة. وقد إرتبطت القضية بقضية الذات والصفات، على الحقيقة في الله وعلى المجاز في الإنسان مما يوقع في التشبيه أم على الحقيقة في الإنسان وعلى المجاز في الله حرصاً على التنزيه. وهي دراسة نموذجية لعلاقة علم أصول الدين بعلم اللغة وخضوع كليهما إلى تصورات عامة لله والطبيعة والإنسان.

٤- مفهوم النظم عند عبدالقاهر الجرجاني، قراءة في ضوء الأسلوبية^(٢).

وهي دراسة علمية مقارنة تجمع بين التراث القديم والوافد الغربي، تقرأ مفهوم النظم عند عبدالقاهر في ضوء علم الأسلوبية الحديث. وتضم خمسة عناوين فرعية مرقمة على غير العادة: اللغة والشعر، النظم والأسلوب، الأسلوب ودور المتكلم، المعنى والأسلوب، الأسلوب والمجاز.

وتقوم الدراسة على رؤية عبدالقاهر من منظور معاصر دون إغفال السياق الموضوعي الذاتي الذي كان يدور فيه البحث البلاغي. وتقدم قراءة تأويلية منتجة تطرح سؤالا يحدد آليات التأويل دون إهدار بعد الدلالة في المقروء. وتعتمد على نصوص وإستشهادات لمشاركة القارئ في الاستنتاج: "ليس للتراث وجود مستقل

(١) المصدر السابق، ص ١٢١-١٤٨.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤٩-١٨٢.

خارج وعينا به وفهمنا إياه. ووجوده إن صح له هذا الوجود إنما يتمثل في شكل الوجود الفيزيقي العيني الذي يمكن أن يُذكر بالحس ويخضع لمقاييس الفراغ المكاني الذي يمثله على رفوف المكتبات في شكل مجلدات مطبوعة أو مخطوطة. وليس هذا الوجود العيني ما يعنينا دائماً، الذي يعنينا وجوده في معرفتنا وفي وعينا الثقافي. وهذا الوجود في الوعي هو الذي نصفه بعدم الاستقلال. وكيف يوصف التراث بالاستقلال عن الوعي المعاصر وهو لا يوجد إلا فيه وبه^(١). وهذه روح "التراث والتجديد" بألفاظه والذي يتمرد عليه المؤلف أحياناً بدعوى اللاتاريخانية والتوفيقية بين الحاضر والماضي. ويظل السؤال : لم قراءة عبدالقاهر في ضوء الأسلوبية وليس قراءة الأسلوبية من خلال عبد القاهر؟ هل الزمان مقياس، الحاضر أساس الماضي، الحاضر هو الأصل والماضي هو الفرع أم أن ذلك مجرد تاريخ أو ميزان قوى بين حضارتين؟ إن الماضي هو الذي يعيش في الحاضر، والحاضر هو حاضر الآن وليس حاضر الآخر الذي لا تعيشه الآن التاريخية : "تعيد اليوم قراءة عبدالقاهر لنرى ما الذي يمكن أن يقدمه لنا وما الذي يمكن أن ننفيه منه عن وعينا. وعلينا أن ننسى ونحن نعيد قراءة عبدالقاهر أننا سنطرح عليه أسئلة معاصرة باحثين عن إجابات ربما لم تخطر للشيخ على البال. وإنما هي إجابات كانت ضمنية تحاول قراءتنا أن تكشف عنها وتجليها. ومن شأن هذه القراءة أيضاً أن تتجاهل أسئلة طرحها الشيخ وأجاب عنها. وتلك هي الأسئلة التي فقدت مغزاها وحيويتها بالنسبة لنا وإن كان مغزاها التاريخي مازال قائماً وقابلاً للتحليل من منظور القراءة التاريخية"^(٢). ويرد المؤلف على الاعتراض على هذا الموقف باسم الموضوعية التي ترفض استعمال المناهج العلمية الحديثة على تراث القدماء وتطلب من التراث ما ليس فيه. ولا يعنى ذلك وقوع المؤلف في القراءة المتحيزة بالكامل مع أو ضد بل اتباع المنطق الداخلي الخاص بالتراث الذي ليس بمعزل عن الوعي المعاصر ويسمىها "القراءة الموضوعية الحقة"^(٣). وفي العلم الإنساني لا يوجد موقف حق والآخر باطل. وقد قام عبدالقاهر نفسه بطرح أسئلة معاصرة له على نصوص القدماء والمعاصرين له. ويزيد المؤلف بطرح أسئلة معاصرة له ربما لم تخطر إجاباتها على بال الشيخ ولا دار السؤال نفسه في خلده. ويتجاهل أسئلة معاصرة طرحها الشيخ وأجاب عنها. يقرأ المؤلف عبدالقاهر كما قرأ عبدالقاهر أسلافه بروح أقرب إلى روح عبدالقاهر وروح التراث الذي يمثله والذي مازال ماثلاً فينا، يتفاعل معنا ونتفاعل معه. وينتهي المؤلف من هذه القراءة لعبدالقاهر باعتبار إعجاز القرآن

(١) المصدر السابق، ص ١٤٩.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤٩.

(٣) المصدر السابق، ص ١٥٠.

فيه. ويتطلب معرفة الشعر أرقى أنواع الكلام. والألفاظ في اللغة دوال وضوابط وإصطلاحية. وهناك فرق بين اللغة والكلام. الأولى تخضع لنظام والثانية بلا نظام. فكل لغة كلام وليس كل كلام لغة. والنظم هو النحو، يتحكم في الأسلوب. والأسلوب هو المتكلم. والنظم عند عبدالقاهر هو ما سماه المعاصرون "الأسلوبية"، وكان الدراسة تكتشف تعدد الأسماء على المسمى الواحد بحيث يمكن أن يقال أيضاً إن الأسلوبية عند المعاصرين هو "النظم" عند عبدالقاهر. ويتوقف الأمر على علاقة الأنا بالآخر. وهل نقرأ علوم الأنا من خلال علوم الآخر أم نقرأ علوم الآخر من خلال علوم الأنا؟ هل نقع في التغريب أم نؤسس "علم الاستغراب"؟ "وعبد القاهر لم يبدأ سعيه للوصول إلى هذه النظرية، ولم يكن هذا همه. وإنما نحن الذين طرحنا عليه السؤال. وعلينا أن نقنع بما يمكن أن نستخرجه من إجابات دون أن نستعرض عضلاتنا الذهنية على نص عبد القاهر. ولعل هذا النص المتميز في الثقافة العربية ما يمكن أن يقرأه آخرون. ولعل هذه القراءة أن تكون حافزة لهم على أن يقوموا بقراءاته"^(١).

٥- التأويل في كتاب سيبويه^(٢).

يضع المؤلف نصب عينيه لحظات تأسيس العلوم : أصول الفقه عند الشافعي، النحو عند سيبويه وهو تلميذ الخليل بن أحمد واضع علم العروض، البلاغة عند عبدالقاهر ليعيد قراءتها في لحظة تاريخية أخرى، أي ليعيد تركيب "التمفصلات" العلمية كما يقول المغاربة. ففي هذه الدراسة ينتقل المؤلف من البلاغة إلى النحو للكشف عن آليات التأويل عند سيبويه بوصفه أداة منتجة لبناء العلم ومعرفة العلاقة بين علم النحو وعلوم التراث خاصة الفقه والقراءات، وبيان قراءة سيبويه للغة العربية ومحاولته الكشف عن النظام في اللغة. ويحاول المؤلف الكشف عن العقل الكامن وراء هذا النظام معتمداً على المصادر الأصلية والمراجع الأساسية في الموضوع. ولا يعنى التأويل في هذه الدراسة التخريج بل الكيفية التي يعالج بها سيبويه اللغة بوصفها نصاً بالمعنى السميوطيقي. ليس التأويل عرضاً يجب التخلص منه بل هو أداة العلم، البحث عن الأصل والجنر والأساس. وهناك فرق بين التفسير والتأويل. التفسير هو الواضح البين في حين أن التأويل عند القدماء في حاجة إلى بيان وتفسير. وبعد سيادة المذهب الأشعري كمذهب رسمي للدولة والقضاء على الاعتزال، أصبح التفسير المذهب الرسمي، والتأويل زيغ وضلال وهو ما تبنته الظاهرية أيضاً.

(١) المصدر السابق، ص ١٧٩.

(٢) المصدر السابق، ص ١٨٣ - ٢٢٠.

وينقد المؤلف افتتان اللغويين العرب المعاصرين بدعوى الموضوعية وعيبيهم على القدماء معياريتهم وأحكامهم التقييمية داعين إلى تبني المنهج الوصفي المحايد الموضوعي. مع أن الوصف يعتمد على إطار تصنيفي يعكس رؤية الباحث. يدافع المؤلف هنا عن القدماء ضد المحدثين الذين يعيبون على القدماء إعتبارهم اللغة غائية لأنها جزء من نظام ثقافي عام والذين في موقفهم نيرة استعلائية على القدماء. ويراجع المؤلف مواقف المحدثين، ويقيمها تقييماً نقدياً بالرغم من الصعوبات الخاصة بالثقافة العربية الإسلامية التي لا يواجهها البحث اللغوي الحديث. والحقيقة أن البعد الأيديولوجي في العلوم الإنسانية ومن ضمنها علوم اللغة حاضر عند القدماء والمحدثين على حد سواء، البعد الديني عند القدماء والبعد الوضعي التاريخي عند المحدثين.

ويبدأ الباحث بالتفرقة المعروفة عند دي سوسير بين اللغة والكلام محاولاً إكتشاف اللغة من خلال الكلام واكتشاف النظام في اللغة ورصد عناصر التشابه والاختلاف على المستوى الصوتي/ الصرفي والدلالي/ المعجمي. فاللغة ليست نظاماً فردياً بل نظام جماعي في الذاكرة الجمعية. غاية الدرس اللغوي إكتشاف حكمة واضع اللغة ونظامها بصرف النظر عن كونها توقيفاً أم اصطلاحاً. اللغة بناء محكم، نظام تمتلكه الجماعة، واجتهادات وقراءات. لقد استطاع أبو الأسود الدؤلي وضع نظام للحركات من الأصوات. لذلك كان أوائل النحاة من القراء. وكان النص معيار الدراسات اللغوية القديمة. وقد حققت القراءات السبع هذا المعيار.

ونتناول الدراسة ثلاثة موضوعات: العامل، والقياس، والشذوذ. فالعامل يتبدى في ظاهرة الحذف والإضمام والتنازع والاشتغال والنداء والقسم. هو اللفظ الذي يؤثر في الآخر عن طريق التجاور. فكل أثر لا بد له من مؤثر، وكل فعل له فاعل طبقاً لمباحث العلة في علم الأصول. الفاعل له المرتبة الأولى، وحذفه إستثناء. والسؤال هو: هل الفعل الأول للجوار أم للأسبقية؟ وهي كلها مفاهيم ات تختلف باختلاف الرؤى للعالم. أما أين مضاء فإنه يفسر العامل من مسر حركات الإعراب من خلال تغير مواضع الكلمات لإنكاره التعليل، وهو الظاهري الأندلسي. في حين يرى أين جنى أن العامل هو المتكلم. ومن ثم تضع الدراسة سيبويه في إطار تطور النحو مع اللاحقين عليه، وإن كان الباحث يسمى بلفظ "أيديولوجي" كل خلاف مذهبي عقائدي.

أما القياس فإنه نموذج التأثير المتبادل بين النحو وعلم الأصول. وإذا كان القدماء يستخدمون الاستتباط بدلا من التأويل فإنه لا يوجد في ذلك أي أثر أيديولوجي لأن كنيهما لفظان قرانيان. والاستتباط أدق في علوم المنطق من التأويل. يقاس الفعل على الاسم، خاصة المضارع الذي يعنى المشابهة. ثم تقاس الصفة على

الفعل، قياساً على قياس، وتحويلاً للفرع إلى أصل يقاس عليه. ويقوم القياس على إدراك التشابه والاختلاف مثل إستحالة إجتماع التتوين مع الإضافة، والمقابلة بين الجزم فى الفعل والتتوين فى الاسم. ويتشابه الاسم والصفة فى حاجتهما إلى الفعل. ولكن أين مضاء ينقل الخلاف الفقهي إلى النحو، ويعطى الأولوية للأسماء على الصفات، وللصفات على الأفعال بناء على نظرية الذات والصفات والأفعال فى علم أصول الدين، ونقل علم الكلام إلى علم اللغة كما يفعل الباحث مع "التراث والتجديد". وينقد الباحث موقف أين مضاء لأن القياس فى النحو مخالف للقياس فى الفقه. النحو لا ينقل حكماً من نص بل يستنبط بالتأويل والمقارنة أوجه التشابه، كذلك أوجه الاختلاف بين ظواهر اللغة. وهذه العملية التأويلية فى جوهرها هى التى تمكن من وضع القواعد. وبدونها لا يمكن إكتشاف النظام اللغوى من الكلام.

أما الشذوذ فيعنى خروج بعض الكلام على نظام اللغة الثابت. وينقد المؤلف موقف المحدثين فى هجومهم على القدماء لاهتمامهم بالشذوذ مع أنه غياب النظام أو كسره وهو ما يحدث فى الكلام. وهذا طبيعى فى ثقافة معيارية نصية تم تدوين كلامها بلهجة قريش. ويستخدم سيبويه ألفاظاً مثل الحسن والقبح، لا يجوز، قبيح، ضعيف ولا يستخدم لفظ شاذ. فالمهم إكتشاف النظام.

تأخذ هذه الدراسة موقف الدفاع عن النحو التقليدى ضد هجوم اتباع المنهج الوصفى. "إن تجديد النحو أى تسهيل النحو لا بد أن ينطلق من فهم لطبيعة بناء هذا العلم ومن تحديد دقيق للتصورات والمفاهيم التى قام عليها. وذلك كله لا يتحقق إلا بالفهم القائم على التعليل والتفسير قبل المسارعة بالقاء الأحكام .. إن إنكار أهمية التأويل بوصفه أداة معرفية فى بناء العلم خاصة العلوم الإنسانية إنكار يضر صاحبه لأنه إغماض العين عن الشمس التى تحرق حرارتها جليد العين" (١).

٦- الثابت والمتحول فى رؤيا أدونيس للتراث (٢).

هذه الدراسة قراءة على قراءة لكشف آليات التأويل وكيف أنه أيضاً تلوين كما هو الحال فى "التراث والتجديد". ومع ذلك فيمثل المقروء نهاية للنظرية التقديسية للتراث التى بدأت منذ طه حسين "فى الشعر الجاهلى" واتخاذ نظرة دينامية له دون الوقوع فى الربط الآلى بين الظواهر. يبحث عن جدل الماضى والحاضر، بين الباحث وموضوعه. فلا توجد قراءة بريئة كما يقول، التوسير. ليس الماضى كتلة واحدة بل عدة اتجاهات. والباحث أشبه بالفنان أو الروائى الذى يبدع ويصور. فالتراث تراثان : تراث الأغلبية السنية السائدة وتراث الأقلية الشيعية

(١) المصدر السابق ص ٢١٦

(٢) المصدر السابق ص ٢٢٣-٢٤٧

الطليعية المضطهدة. وإستعادة التراث الأول يؤدي إلى الاتباع بينما تؤدي إستعادة الثاني إلى الإبداع. ودراسة التراث عند أدونيس ليست إخصاباً للحاضر بل هدم للتراث كجزء من هدم الماضي. للتراث وجود في الماضي وليس في الحاضر. والعلاقة به علاقة إنفصال كامل. ويكون التعاطف مع الفكر التقدمي المعاصر كرد فعل على الفكر التقليدي القديم. وينقد المؤلف هذا الموقف. فالتراث ليس مادة محايدة يشكلها المبدع، بل هو تراث حي له بنيته وتكوينه وقيمه وتوجيهه. ولا يمكن عزل الإبداع عن سياقه التاريخي وجعله معقلاً في الهواء بإرادات المبدعين. ويقوم موقف أدونيس على فرضين أساسيين : الأول أن الاتباعية هو المنهج الذي ساد العقلية العربية والثاني وجود صلة جوهرية بين اللغة والدين والسياسة. والشعر حالة تطبيقية للسابق. ويتميز موقف الباحث عن موقف أدونيس في نظرة كل منهما إلى التراث. فما الفائدة من تحليل التراث واكتشاف الاتجاه التقدمي الطليعي فيه وهدم الثقافة السائدة إن لم يكن بالارتباط بالأول والفكاك من الثانية؟

٧- الذاكرة المفقودة والبحث عن النص (١).

وهي قراءة على قراءة إلياس خوري لأزمة النقد والإبداع العربي في كتابه "الذاكرة المفقودة" لإضاءة منهج القراءة الذي يطرحه وآليات التأويل. وللمؤلف دراسات سابقة مثل "تجربة البحث عن أفق، مقدمة لدراسة الرواية العربية بعد الهزيمة" و"دراسات في نقد الشعر". ويضم الكتاب عدة مقالات كتبت بين ١٩٧٢ - ١٩٨١، يعبر فيها عن نهاية مرحلة الجديد الملتبس، ويعلم عن مرحلة نهاية المراجع الجاهزة طبقاً لتوجهات ما بعد الحداثة. وهي "الذاكرة المفقودة"، "المتقف الحديث وسلطة المتقف"، "مراجعة للجمر والرماد" و"تكريات متقف عربي" لهشام شرابي، "الديموقراطية والاستبداد الحديث، مناقشة بيان من أجل الديموقراطية"، "البنى السياسية الفكرية للتبعية والتخلف ومأساة الأمة العربية"، "الاحتراق حول الأسئلة، مراجعة جورج خضر : لو حكيت مسرى الطفولة"، "موت المؤلف"، "فضاء النثر". ويمكن التمييز في هذه المقالات كلها بين مستويين من النصوص: نقد النص والنص النقدي. الأول مراجعة لنصوص المبدعين، والثاني وضع نص نقدي نظري.

ويربط النص المقروء بين النقد والمجتمع، بين إنبهار النصوص وإنهيار المؤسسات والدولة في لبنان. فقد تمت الحداثة في عصر النهضة العربي للدولة وليس للمجتمع. فانهارت الدولة وتراجع المجتمع. وكان التحديث للنخبة وليس للجماهير، من الوافد الغربي وليس من الموروث العربي. ومن هنا كانت أزمة الأدب تعبيراً عن أزمة الثقافة، وأزمة الثقافة تعبيراً عن أزمة الواقع. ويستعمل

(١) المصدر السابق ص ٢٤٥ - ٢٦٥.

المراجع نفس الألفاظ الحداثية مثل الأيديولوجية والميكانيكية والماضوية عدة مرات. ويؤثر إتباع المنهج النقدي الواقعي لدراسة النصوص الأدبية والنقدية. ويعيب على النص المقروء سطحية التحليل والتبسيط الذي يصل إلى حد السذاجة، واعتبار الديموقراطية حلاً سحرياً يتم به معالجة كل شيء.

هذه هي الدراسات السبع التي تكون "إشكاليات القراءة وآليات التأويل" والتي ظهرت بعد "مفهوم النص" ^(١). تخضع التراث القديم المتعدد إلى منظومة واحدة، والمجالات المختلفة، اللغة، والنقد، والبلاغة، والعلوم الدينية إلى أفق دلالي واحد، وتجمع بين الدراسة والتطبيق النظري. تعترف بجهود السابقين وبفضلهم في بيان أهمية قراءة النقد في ضوء العلوم التراثية كلها ^(٢). لا يغفل السياق التاريخي للفكر، ولا يتجاهل المغزى المعاصر للنص التراثي. يجمع بين التاريخ والفكر، بين الموضوعية والذاتية. ويكشف عن الطابع الأيديولوجي النفعي لهذه الدراسات والتي يبغى المؤلف نقلها إلى المستوى المعرفي الخالص. تثير المشكلات وتقترح الحلول. ثم تثير الحلول مشكلات أخرى. الأسئلة مستمرة، والمراجعات دائمة. ومن حق الجميع القبول والرفض والاجتهاد. والتساؤل المستمر قادر على تصحيح الأخطاء والتقدم حول مزيد من الاجتهاد. "القراءة فعل مستمر لا يتوقف، يبدأ من الحاضر الراهن وينطلق إلى الماضي والتراث ثم يرتد إلى الحاضر مرة أخرى في حركة لا تهدأ ولا يقر لها قرار، لكنها الحركة التي تؤكد الحياة، وتتفى سكون الموت. إنها حركة الوجود والمعرفة في نفس الوقت" ^(٣).

ومن ثم تكون الأعمال العلمية للمؤلف منذ "الاتجاه العقلي في التفسير عند المعتزلة" و"التأويل عند ابن عربي" و"مفهوم النص" حتى "إشكاليات القراءة وآليات التأويل" مؤلفات رصينة وجادة سواء في مرحلة التكوين الجامعي في الدراستين الأوليين أو مرحلة العزلة العلمية في اليابان في الدراستين الأخيرتين. غلب العالم على المواطن، والهم العلمي على النضال السياسي، وتحليل القدماء على نقد المحدثين، والتراث على العصر. هناك عناصر وألفاظ ثابتة فيها للنقد أو للبناء، للهجوم أو للدفاع مثل الأيديولوجية، والتوفيقية، والنفعية، والتلوين، والوسطية. مازالت علاقة القديم بالجديد، والموروث بالوافد لم تستقر بعد إلا قفزاً وتقلداً من تراث إلى آخر. فالميزان المضبوط لا يستطيعه جيلنا المخضرم. وبعد عودة المؤلف من اليابان واحتراقه بنار الهوان والضياغ، وجرح الكرامة الوطنية، ومأساة الإعلام وزيف الخطاب الرسمي، وتذبذب المثقفين، وانهييار المشروع القومي، وتفكك الدولة، حاول في مرحلة ثالثة إكتشاف الواقع ذاته ووصف مأساته وتأسيس

(١) انظر: "مفهوم النص" في الدراسة السابقة.

(٢) انظر: "مفهوم النص" في الدراسة السابقة.

(٣) انظر: "مفهوم النص" في الدراسة السابقة.

جذورها في "الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية" وفي "نقد الخطاب الديني".

ثالثاً : الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية أم تأسيس علم أصول الفقه؟

"الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية" كتاب صغير الحجم (٩٢ ص) باستثناء صفحة الفهرس والصفحات البيضاء التي تتخلل الفصول^(١). ويتضمن أربعة فصول لا تتناسب كما فيما بينها. أكبرها الثاني "السنة" (٤٥ ص) وأصغرها الثالث "الإجماع" (٦ ص). ويكاد يتعادل الفصلان الأول "الكتاب" (٢٣ ص) والرابع "القياس / الاجتهاد" (١٨ ص).

ويعتمد على كثير من الحجج النصية في صلب التحليل التي تقطع اتساق الخطاب، وتجعل الاستدلال خارجياً وليس داخلياً، مجرد شروح على متون وليس خطاباً قائماً بذاته^(٢). واستعمال النصوص قد يوقع في اختيار ما يوافق أحكام الباحث المسبقة وانتقاء ما يدعم وجهة نظره وترك ما يخالفها. وعلى فرض وجود هذه النصوص المؤيدة ما حجمها؟ ألا تتعارض مع نصوص أخرى؟ ألا يستطيع باحث آخر أن يأتي بنصوص معارضة يثبت بها أن الشافعي غير وسطي، وغير موفق، وغير أيديولوجي، وأقرب إلى العقل منه إلى النص؟ ما هو مقدار الغلبة لمجموعة من النصوص على مجموعة أخرى معارضة؟ ألا يوقع هذا المنهج في حرب النصوص، ويظل الباحث أسير النص، وثقافة النص، وحضارة النص؟ وبالرغم من اعتماد الكتاب على المرجعين الأساسيين للشافعي "الرسالة" (٥٠ مرة) و"الأم" (١٥ مرة) إلا أن الاعتماد على مؤلفي أبي زهرة "أبو حنيفة" (٢٠ مرة) و"الشافعي" (١٠ مرات) كان بارزاً أيضاً^(٣). ويقتبس منه نصوصاً قديمة دون الرجوع إليها^(٤). والاعتماد على مؤلفات أبي زهرة عن الأئمة الأربعة إعتقاد على سلطة علمية يصعب التشكك فيها. ومع ذلك تتم قراءتها قراءة خاصة. ويتم تجاهل مؤلفات أخرى مغايرة مثل "الإمام الشافعي، مؤسس علم أصول الفقه" للشيخ مصطفى عبد الرازق. يأخذ المؤلف التقليدي حتى يسهل نقده ويترك التجديدي الذي

(١) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، سيناء للنشر، القاهرة ١٩٩٢. وقد سبقها "الأيديولوجية الوسطية التلغيفية في فكر الشافعي"، مجلة الاجتهاد، بيروت، العدد الثامن ١٩٩٠.

(٢) "قراءة النص" في "دراسات فلسفية"، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧ ص ٥٢٣ - ٥٤٩.

(٣) إعتد المؤلف أيضاً على بعض المراجع القديمة مثل تاريخ الطبري (٥ مرات)، والإمام والسياسة لابن قتيبة، والمواقفات للشاطبي (وكل منها مرة). كما إعتد على بعض إجتهدات المحدثين مثل يعقوب بكر، وحسن الشافعي، وجابر عصفور، وسيد قطب (كل منهم مرة). وذكر الجابري في تكوين العقل العربي (مرتان)، ورضوان السيد في مجلة الاجتهاد (مرتان)، وأحمد أمين (مرتان).

(٤) مثل : الرازي : مناقب الشافعي، ص ١٧ ص ٥٣.

يصعب إتهامه. ويبدو أثر الحداثة والمؤلفين المحدثين في إعتماده على "نقد العقل العربي" الذي يصف أيضاً "العقل العربي" بالتوفيق والتفريق وكأن التجزئة والتعارض بين الأجزاء هو طريق العلم. وتغيب الإشارة إلى مؤلفات أخرى حول مشروع "التراث والتجديد" تصف وسطية الشافعي وتضعها في جدلها التاريخي على نحو علمي دون تحميلها بدلالات أيديولوجية من وحي العصر^(١). فهو كتاب تنقصه الصنعة وإن لم تنقصه الجرأة.

١ - الأيديولوجية الوسطية أم الجمع بين النص والواقع ؟

والإمام الشافعي هو الإمام الثالث الذي حاول الجمع بين فقه مالك في الحجاز وفقه أبي حنيفة في العراق، بين المصالح المرسلّة وبين القياس، بين متطلبات الواقع واستدلال العقل، وهما الدعامتان الرئيسيتان للوحي. لا تعنى الوسطية هنا أنها توفيقية أو تلفيقية بين شيئين متعارضين أو مختلفين أو نقص في الجذرية والحسم واتخاذ المواقف بل الجمع بين مقتضيين، كلاهما شرعي، وتحقيق مطلبين كلاهما أساس في نظرة متكاملة وليست أحادية الطرف، وفي تصور كلي دون رده إلى أحد أجزائه أو بلغة القرآن إيمان بالكتاب كله وليس الإيمان ببعض دون البعض الآخر أو ضرب الكتاب بعضه ببعض. الوسطية هنا هي بنية الفكر الجامع الشامل الذي يميز الفكر الإسلامي الذي يجمع بين ملكوت السموات و ملكوت الأرض، بين الآخرة والدنيا، بين المسيحية واليهودية، بين المحبة والشرعية. الوسطية هي عود إلى الأشياء ذاتها وتخليصها من المواقف الأيديولوجية المسبقة. هي الوسطية التاريخية التي تعتمد على رصد الحقائق التاريخية وتحليلها. فلا فرق بين البنية والتاريخ. البنية تحقق للتاريخ، والتاريخ تحقق للبنية.

الوسطية هي المرحلة الثالثة في جدل التاريخ بين الشئ ونقيضه. فالصراع بين أهل الحديث وأهل الرأي هو التقابل بين الشئ ونقيضه. وكان من الطبيعي أن يظهر الشافعي للجمع بينهما في مرحلة ثالثة. وهو صراع يكتشف عن نفس المكونين للوحي: المصلحة والاستدلال. وقد نشأ الصراع بين التيارين، بين أهل الأثر وأهل الرأي. كل منهما يريد تدوين التشريع من وجهة نظره. وهو صراع له نتائجه وربما دوافعه السياسية والاجتماعية كما هو الحال في فقه القانون في كل مجتمع وليس تأمراً يبغي السيطرة على الذاكرة الجمعية من خلال صياغة قوانين

(١) "التراث والتجديد"، موقفنا من التراث القديم، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٩٠، ص ١٧٧ - ٢٠٢. "علم أصول الفقه" في دراسات إسلامية، ص ٦٥ - ١٠٢ "ماذا يعنى اليسار الإسلامي؟ مجلة اليسار الإسلامي"، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠، ص ٣ - ٥١. وأعيد نشرها في "الدين والتوراة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١"، الجزء الثامن "اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية"، مدبولي، القاهرة ١٩٨٩، ص ٣ - ٧٥.

الشفرة التي تصاغ على أساسها الذاكرة. صحيح أن الصراع بين أهل النقل وأهل الرأي، بين الذاكرة والعقل، بين مرجعية النص ومرجعية العقل، بين التقليد والإبداع. ولكن وصف هذا التقابل وكأنه تقابل بين التخلّف والتّقدم قفز من الحكم العلمى إلى الحكم السياسى. فالذاكرة قد تكون دافعاً على التّقدم كما هو الحال فى التراث الشعبى وسير الأبطال واستدعاء الماضى الزاهر وقصص الأنبياء وبلورة الوعى التاريخى. وقد يقع العقل فى الدجماطيقية كما حدث أيام المعتزلة والمأمون. صحيح أن ذلك ليس هو الغالب ولكنه أيضاً واقع وممكن. وهو تعبير عن إشكال فعلى، التقابل بين النص والحياة، بين المثال والواقع كما هو الحال فى كل مذهب سياسى، الماركسية أو الرأسمالية أو فى كل شريعة وقانون، بين الحرفية والتأويل.

لم يأخذ الشافعى موقفاً وسطياً توفيقياً بين الحديث والقياس، بين أهل الأثر وأهل الرأي. بل حقق مطلبين رئيسيين فى كل فقه، الجمع بين النص والواقع، بين الداخل والخارج. كان خوضه فى أهل الحديث ضد أهل الرأي إذا ما غالى أهل الرأي على حساب النصوص. ولو كانت المغالاة من أهل الحديث على حساب أهل الرأي لانضم الشافعى إلى أهل الرأي ضد أهل الحديث حتى يعيد التوازن بين المطلبين. صحيح أن هذا الصراع المنهجى يدل على صراع أعمق بين قوى التغير والتّقدم وبين قوى التسلط والهيمنة. وهو صراع موجود فى كل العصور وفى كل المجتمعات. تتمسك قوى الهيمنة بالأصل الثابت فى حين تتشبث قوى التّقدم بالفرع المتغير. فهما واجهتان لعملة واحدة، خارج منطق الصواب والخطأ وعقلية "إما ... أو". صحيح أن هاجس الشافعى كان البحث عن مصدر لليقين فوجده فى مصدرين فى الأصل وفى الفرع، فى النص وفى الواقع، فى الأثر وفى الرأي. فالنص مصدر اليقين ومرجعه الأصل. وهو يتضمن العادات والأعراف نظراً لأنه نشأ فيها وفى وسطها. فالعقل المطلق الحرّ الذى لا زمان له ولا مكان عقل فارغ من أى مضمون، إدعاء طهارة وبحث عن وهم لا وجود له. لم يستخدم الشافعى آليات العقل لنفى النقل وحبسه فى دائرته بحيث لا يتجاوز دوره التفسير والتأويل. بل أعمل العقل فى النقل حتى يصل إلى بعد ثالث للوحى هو الواقع، حياة الناس فى الزمان والمكان. لا يعنى ذلك القضاء على الخلاف والتعددية وهو المدافع عن القايسين فى القضية الواحدة. إنما يعنى التمسك بالمرجعيتين وبالشرعيتين: النص والعقل. وإذا كان فى الاستحسان ينفى الوسطية فإنه يجد مخرجاً لتقابل النص والواقع فى الإحساس بالمصلحة وتقدير المنفعة.

إن جوهر الوسطية هو الجمع بين الثابت والمتحول، بين المطلق والنسبى ليس بدافع أيديولوجى، مذهبى أو سياسى، بل بدافع منطقى. فلكى يكون القياس منتجاً يحتاج إلى مقدمة كبرى ومقدمة صغرى. وكيف يخلو القياس من الثابت، من

المقدمات الكبرى؟ وكيف يخلو من المسلمات أو البديهيات؟ صحيح أننا في عصر يرفض الثبات لصالح التغير، ولكن هم المواطن لا يتغلب على هم العالم، والذاتية لا تقضى على الموضوعية. كما أن الثابت وهو النص في الحقيقة نشأ من الواقع في "أسباب النزول"، وتطور بتطوره في "الناسخ والمنسوخ"^(١). فالتقابل بين الثابت والمتحول تقابل وهمي من عقلية تجزئية معاصرة ومن هموم مواطن يتوق إلى التغير ويرفض الاستقرار الزائف. ومن الطبيعي أن يتمسك أنصار الهوية بالثابت وأن يتشبث أنصار التغير بالمتحول. والتحدى ليس هو في الاختيار بينهما، ونصرة فريق على فريق بل في الجمع بينهما، والخروج من هذا التوتر إلى الواقع، تحقيقاً للمصالح العامة.

لم يكن الشافعي (ت. ٢٠٤) بدعاً في الحضارة الإسلامية في هذا الموقف الجامع بل كان الأول في علم أصول الفقه. وتلاه الأشعري (ت. ٣٢٤) ثم الغزالي (ت. ٥٠٥). وقد قام الثلاثة بتقنين الفكر الإسلامي: الشافعي في علم أصول الفقه، والأشعري في العقيدة، والغزالي في المسار الحضاري العام، جامعاً بين الشافعية في الأصول والأشعرية في العقيدة. فإذا كان الشافعي قد توسط بين فقه الحجاز وفقه العراق، بين فقه مالك وفقه أبي حنيفة فإن الأشعري قد توسط بين أهل السنة والاعتزال، بين التشبيه والتزيه في إثبات الصفات بلا كيف، بين الجبر والاختيار في نظرية الكسب. أما الغزالي فإنه لم يتوسط بين تيارين فكريين ولكنه جعل الأشعرية عقيدة رسمية للدولة، وفضل توسطها يرجع إلى الأشعري وليس إلى الغزالي. ولم يتوسط في التصوف لأن التصوف بطبيعته مغالاة في الحياة الروحية. وكون الغزالي أشعري العقيدة وشافعي المذهب لا يعني أنه وسطي. فقد جعل الغزالي الأشعرية نظرية في الحكم، والتصوف ثقافة واختياراً للمحكوم. ولم يتوسط بين الدولة وخصومها بل أخذ صف الحكم ضد المعارضة من الباطنية والمعتزلة.

ويبدو الموقف الوسطي في حل الشافعي مشكلة وجود اللفظ الأجنبي في القرآن بين طرفين : الأول يثبت وجود ما كان في الأصل أجنبياً (عبد الله بن عباس وكثير من الفرس)، والثاني ينكر وجود اللفظ الأجنبي لأنه يتناقض مع النص العربي. ثم يأخذ الشافعي الطريق الثالث وهو إثبات ألفاظ متفق عليها في لغات وألسنة مختلفة دون أن تنتقل من لغة إلى أخرى، ليس عن طريق التوسط بل عن طريق علم الأصوات المقارن. وكما فعل أبو عبيد القاسم بن سلام عندما وصف تحول الألفاظ الأعجمية إلى العربية، لافرق بين البنية والتاريخ.

(١) انظر دراساتنا : "الوحي والواقع، دراسة في أسباب النزول" في "الإسلام والحداثة" ندوة مواقف، دار الساقي، لندن ١٩٩٠، ص ١٢٢-١٧٥. وأيضاً في هموم الفكر والوطن ج ١ التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص ١٧-٥٦.

والحقيقة أن لفظ "الوسطية" محمل بعدة من المعاني في عصرنا، كلها سلبية. فالحزب الحاكم هو حزب الوسط ضد التطرف الإسلامى والتطرف الاشتراكي مما أضاع البلاد أولاً وثانياً. الوسطية دفاع عن الأمر الواقع، وشرعية وهمية لنظام لا شرعى. وقد كثرت السخرية من حزب الوسط و"هز الوسط" الذى اندفع فى تبرير غياب توجيه الدولة لمظاهر النشاط الاقتصادى بالجوء إلى النصوص التى تمدح الوسطية فى القرآن والحديث، وما أكثرها. وقد كثرت الحديث عن الوسطية بهذا المعنى الحكومى الرسمى منذ السبعينيات فى مصر من بعض "ترزية" القوانين لصياغة أيديولوجية الحزب الوطنى فى "الاشتراكية الديموقراطية" التى تقوم على الوسطية، لا شرقية ولا غربية. وتوصل الوسطية فى الكتاب والسنة، وتعنى لا اشتراكية ولا رأسمالية، لا روسيا ولا أمريكا. وتجاوزت الوقفة مع الصديق وتحيد العدو إلى الارتقاء كلية فى أحضان الولايات المتحدة الأمريكية^(١). وفى كليات الدراسات العربية التى أنشئت لمنافسة كلية الآداب فلم تصل إلى مستوى الآداب أو دار العلوم وكانت عواناً بين ذلك، قام أستاذ آخر يبحث له عن دور فى إحدى الجامعات الإقليمية فى صعيد مصر المغمور ليؤسس أيضاً الوسطية فى الأدب والفكر والحياة، ربما يلتفت إليه النظام القائم فيجد له مكاناً ضمن طوابير المنتظرين للمناصب العامة. يرتكن إلى شرعية الذات، وشخصية مصر، والثقافة الشائعة، والأمن السياسى. وكان قد سبقه من قبل توفيق الحكيم فى "التعادلية" فى بيئة تناهض التطرف. لم يضع الشافعى إذن مفهوم الوسطية، ولكنه مفهوم حديث من وحى المناخ السياسى المعاصر، قراءة للحاضر فى الماضى، وقراءة للماضى فى الحاضر.

وفى نفس الوقت الذى يتوسط فيه الشافعى فى الفقه يتصلب فى اللغة والكلام والسياسة. يقرأ القرآن بلهجة قريش دون سائر اللهجات. قريش هنا هو اللسان وليس القبيلة. ولا تعنى لهجة قريش سيادة قريش - السياسة وهيمنتها على اللسان العربى. هذا هو هم المعاصرين، رفض حكم القبيلة والعسكر والطائفة والعشيرة، هم المواطن عندما يتغلب على هم العالم، وتحت أثر بعض المفكرين المعاصرين الذين أفاضوا فى القبيلة والغنime^(٢). وعدم جواز قراءة الفاتحة إلا بالعربية ليس له أية دلالة على سيادة قريش ولهجتها. وليس للبسملة وترتيب الآيات أية دلالة على التشبث بالنص العربى بل التأكيد على هوية النص والمعنى، وليس له أى دافع أيديولوجى سياسى، قريش ضد العرب، والعرب ضد الفرس. فلم تكن هذه النعرات العرقية دافعاً موجهاً عند العلماء وإن كانت عند السياسيين. وإن نقد الشافعى للمتكلمين ونهيه عن علم الكلام مفضلاً عليه العلم بالكتاب والسنة ونفوره من

(١) صوفى أبو طالب: الاشتراكية الديموقراطية، المجلس الأعلى للجامعات، القاهرة ١٩٧٨.

(٢) مثل برهان غليون فى "من القبيلة إلى الدولة"، ومحمد عابد الجابرى فى "نقد العقد السياسى".

العباسيين لا تعنى أنه جنح إلى المحافظة التي ترفض العقلانية وتتأى عن التفكير المنطقي بل لأنه أصولى يبغي الدفاع عن المصالح العامة ضد الفرقة والنشئت حول المسائل النظرية الصرفة التي لا ينتج عنها نفع. وموقف الشافعى لا ينبع من أصله العربى ولا يفضلُه أبو حنيفة الذى إستحسن الخوض فى علم الكلام لأن أصله فارسى فهذا إدخال لبعد شعوبى عرقى فى مواقف أصولية صرفة. وإن إثبات أن الشافعى كان حليفاً سياسياً لبنى أمية حكم يفترض فى الفقيه الحكم بالهوى والمصلحة. وإن رحيل الشافعى إلى مصر بعد أن استولى المأمون على السلطة بعد صراع عسكرى مع أخيه الأمين لأن واليها كان قرشياً هاشمياً لا يكشف عن صراع شعوبى إنعكس فى الثقافة والفكر بل صراع سياسى بالأصالة. ومن ثم يقرأ المؤلف مواقف الشافعى اللغوية والفقهية والسياسية ويرى فيها انحيازاً للقرشية. وهو انحياز "أيديولوجى" لقريش التي أطلت برأسها أول ما أطلت بعد نزول الوحي فى إجتماع السقيفة، توجهاً أيديولوجياً للإسلام لتحقيق السيادة القرشية. والأدلة على ذلك روايات فضل قريش وهى عند الكل. و"الخلافة فى قريش" وهو مروي عند الكل. فالخلافة ليست بالبيعة بالضرورة بل كل خليفة علا الناس بالسيف يكون خليفة. شرطها إذن السيف والقرشية، الشوكة والقبيلة. وهى قراءة سياسية تسقط أموراً معاصرة على موقف الشافعى. كما يجد المؤلف فى تعاون الشافعى مع الأمويين انحيازاً للقرشية على عكس أبى حنيفة ومالك اللذين قالوا بفساد بيع المكره وطلّاقه. وهو انتهازى. فقد طلب عملاً بتوسط بعض القرشيين فأخذه الوالى معه وجعله عاملاً بنجران. كما كره الشافعى تخلى العباسيين عن العروبة مما دل على التعصب العربى لديه. إن السيطرة القرشية واردة فى مجتمع مازال للقبلية فيه موروثها القديم، ولكن توضع فى حجمها الصحيح. فما زالت ثقافة وموروثاً وتكويناً ذهنياً عند العرب نظراً لحدائثة الإسلام. أما أن تكبر وتضخم خارج حجمها الطبيعى وتتحول إلى مؤامرة لقريش للسيطرة على العرب والمسلمين فهو علو للصوت فى الآن، وإيهار بالضوء أمام الأعين. هناك صراع سياسى كما هو الحال فى أى مجتمع لحظة اختيار الحاكم، ورغبة كل فريق أو حزب السيطرة على الفريق أو الحزب الآخر دون تأمر أو سوء نية بل فى صراع مفتوح. وإن إختيار الخليفة ضمن المرشحين الستة بعد عمر ليس سيطرة للقرشية بل إتباع لسنة السلف الصالح، وجمع بين بيعة أبى بكر من الناس واختيار أبى بكر لعمر. وبعد مقتل الخليفة الثالث، نشأ صراع بين بنى هاشم وبنى أمية، وهو صراع طبيعى بين حزبين، كل منهما يمثل مصالح خاصة، ولا شأن له بمؤامرة قريش على الناس.

٢- الأدلة الشرعية الأربعة

والأدلة الشرعية الأربعة : الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس ليست للشافعى وحده بل تكون بنية علم أصول الفقه قبل الشافعى وبعده حتى عند الشيعة

الذين ينكرون القياس، فإنهم يستبدلون به قول الإمام المعصوم. وفضل الشافعي أنه وضع النسق كما فعل أرسطو في المنطق، والخليل بن أحمد في العروض، وسيبويه في النحو، وفرنسيس بيكون في الآلة الجديدة، وفيكو في فلسفة التاريخ. هذا ما أجمع عليه الفقهاء بصورة ضمنية وبعد الشافعي بصورة علنية بعد أن وضع الشافعي أسس العلم. وإذا كان الشافعي سيء النية بتثبيت قواعد الاستدلال فهل كان كذلك كل علماء الأصول من بعده؟ إن وضع علم جديد ليدل على قدرة فائقة على التنظير. واعتبار ذلك رغبة في السيطرة والسيادة على العقل والفكر لهو إسقاط للسياسة في الفكر. لا يوجد علم بلا قواعد أو منهج. هكذا فعل بيكارت وكان الناس قبله يفكرون. وهكذا فعل هوسرل وكان الناس قبله يشعرون وينظرون.

والكتاب عربى اللسان، ولا يعنى أنه عربى الاتجاه كما هو الحال فى السياسة عند التيار القومى العربى. وإن إستعمال المؤلف لفظ العروبة بدل العربى ليدل على خلط بين اللسان العربى والنزعة العروبية فى المجتمع والسياسة^(١). فمما لا شك فيه أن القرآن نزل بلسان عربى. وسواء وجدت فيه ألفاظ أعجمية أم لا توجد أم وجدت بعد أن عُرِبَت قبل القرآن وأصبحت شائعة فى اللغة العربية، فإن الموضوع لغيرى خالص وليس سياسياً. وإن معرفة اللغة العربية وأسباب النزول شرطان عند كل المفسرين، وليس عند الشافعي فقط. ولا تدل على عروبة زائدة عنده أو ناقصة عند غيره. كما أن إحتواء النص القرآنى نظراً وإمكاناً لكل الحوادث المستقبلية مما يجعل نصوصه أصولاً يقاس عليها ليس مبدأ "على درجة عالية من الخطورة" بل هو أقرب إلى المبادئ الرياضية العامة وقوانين الفكر ومقدمات المنطق. فالفكر بلا ثوابت ينتهى إلى النسبية. وهل وجود هذا الثابت هو "المبدأ الذى حول العقل العربى إلى عقل تابع، ويقتصر دوره على تأويل الوحي واشتقاق الدلالات منه سواء كانت تلك الدلالات مشروعة أم كانت غير مشروعة"^(٢). هل يؤدى هذا الثابت إلى اختلال التوازن بالضرورة بين الأصل والفرع، والتضحية بالفرع من أجل النص، وعدم أخذ المصلحة وهى العلة المشتركة بين الأصل والفرع أساساً للقياس أم أن الجمع بين الثابت والمتحول هو خير ضمان لهذا التوازن؟ إن المبادئ اللغوية العامة يمكن قراءتها على أنها تغليب للثابت على المتحول. كما يمكن قراءتها على أنها تغليب للمتحول على الثابت طبقاً لاختيار هل

(١) يذكر المؤلف أن الشافعي كان يفعل ذلك من منظور أيديولوجى ضمنى فى "سياق الصراع الشعبى الفكرى والثقافى"، الإمام الشافعي ص ٢٧، "إن الشافعي يعتمد موقفاً أيديولوجياً خاصاً فى خضم صراع فكرى شعبى إنحاز فيه لا إلى العروبة فقط كما إنحاز كثير من معاصريه بل إلى القرشية، تحديداً"، المصدر السابق، ص ٢٨ - ٢٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٢١.

الكوب نصفها فارغ أم أن نصفها مملوء؟ إن الحقيقة والمجاز، والظاهر والمؤول، والمحكم والمتشابه، والمجمل والمبين، والمطلق والمقيد، والمستثنى والمستثنى منه، والعام والخاص، والأمر والنهي كلها تعبير عن هذه العلاقة العضوية بين الثابت والمتحول طبقاً لأبعاد الصورة الفنية في الحقيقة والمجاز أو لأعماق الشعور كما هو الحال في الظاهر والمؤول، أو لاحتمال المعنيين دون ترجيح أو مع الترجيح كما هو الحال في المحكم والمتشابه، والمجمل والمبين، والمطلق والمقيد، والمستثنى والمستثنى منه أو طبقاً للفرد والجماعة مثل العام والخاص أو طبقاً للفعل إيجاباً وسلباً مثل الأمر والنهي. يقفز المؤلف على هذه المبادئ اللغوية عند الشافعي وبعده مُخرجاً له من سياقه التاريخي وكأنه هو وحده علم الأصول، ويدمج النص والمحكم في السنة، وينتهي إلى أن الشافعي له مرجعان تفسيريان: السنة واللسان العربي. وهما ثابتان بإرادة الشافعي دفاعاً عن سلطة قريش. هنا يتجاوز السياسي العلمي، ويتحول التحليل الاجتماعي السياسي للأفكار إلى غير ما يهدف إليه.

كان تركيز الشافعي على السنة طبيعياً في وقت لم تكن فيه قد جمعت بعد أو كانت في طريقها إلى الجمع. فكان نوعاً من الضبط والإحكام كمصدر للتشريع قبل أن تكون رواية وخبراً. ووجد الشافعي نفسه أمام فريقين: الأول لا يقبل من السنة إلا ما وافق الكتاب. والثاني أنكر أن تكون السنة وحياً. وهو صراع قديم وحديث في نفس الوقت بين تأكيد دورها المطلق وتأكيد دورها الثانوي نظراً لأنها لا تضيف مبدأً جديداً إلى القرآن وأن مهمتها تقتصر على البيان والتفصيل^(١). وقد وسع الشافعي مفهوم السنة مع الفريق الأول لتشمل "مواصفات النظام الاجتماعي السائد" مثل عدم وراثته العبد مما يتعارض مع المقاصد الكلية للشرعة التي تعتبر الحرية أصلاً والعبودية أمراً طارئاً لأن السنة أول تطبيق للقرآن في ظروف اجتماعية محددة تتحكم فيها الأعراف والتقاليد التي لم تتغير بعد. لقد جعل الشافعي السنة شاملة للأقوال والأفعال والواقعات كما قال الأصوليون من بعده: السنة قول وفعل وإقرار. وهو تعريف شامل ليس واسعاً بنية السيطرة ولا ضيقاً بهدف التحرر كما يؤول المحدثون. وإن التفرقة بين الوحي وسنة العادات والتقاليد إدخال مفهوم حديث في مفهوم قديم واللفظ الأجنبي في الذهن Tradition^(٢). ولا يحتاج الشافعي إلى اللجوء إلى عصمة الأنبياء ليزيل الاعتراضات وكأنه محتال مدلس،

(١) وقد أتهم سيد قطب في مصر وقاسم أحمد في الملايو هذا الاتهام: الإقلال من شأن السنة. أنظر: قاسم أحمد: العودة إلى القرآن، مدبولي الصغير، القاهرة ١٩٩٧. إنظر أيضاً مقدمة للكتاب بعنوان "علم الحديث بين نقد القدماء وادعاء المحدثين" في آخر هذا الكتاب.

(٢) مفهوم النص ص ٤٠.

يستعمل الحق باطلاً، ويجعل من الباطل حقاً. ويأخذ المؤلف رأى الفريق الثانى الذى يود تقليص دور السنة ويذكر الحديث المشهور عدة مرات "أنتم أعلم بشؤون دنياكم" من أجل تأكيد الاجتهاد وإفساح المجال للعقل والخروج من التبعية للنص. لم يتجاهل الشافعى بشرية الرسول ولكنه، فى هذا الوقت المبكر، كان حريصاً على جمع السنة. وشتان ما بين روح الطاعة فى الصدر الأول وروح العصيان فى الصدر الأخير. فقد إرتبطت الطاعة بالدولة كما إرتبط العصيان بالمعارضة. وهنا تتغلب مرة أخرى هموم المواطن على هموم العالم.

والقضية الأهم هى علاقة السنة بالكتاب، المصدر الثانى بالمصدر الأول. وهناك احتمالات ثلاثة : الأول التشابه الدلالى، تكرار السنة للقرآن وفى هذا الحال لا لزوم لها. والثانى التفسير والبيان والتفصيل وهو موقف جمهور الأصوليين. والثالث انفرادها بالتشريع كنص مستقل وهو رأى القليل. لم يجعل الشافعى السنة جزءاً من الكتاب ولا يقول بذلك أصولى واحد. ولا إعتبرها وحياً من نوع مغاير لوحى الكتاب عن طريق الإلقاء فى الروح، وهو المعنى اللغوى للوحى أى الإلهام، وليس بالمعنى الاصطلاحي عن طريق وساطة جبريل. بل هى قراءة تدفع الشافعى إلى الحد الأقصى حتى يسهل نقده. إذ يؤدى التوحيد بين الكتاب والسنة إلى مشاركة آفاق التوحيد الإلهى والبشرى، وإهدار خصوصية الرسول وبشريته باعتباره مبلغاً للوحى وشارحاً له. الكتاب عقائد وتشريع، والسنة تشريع فحسب. وهناك نمطان محددان للعلاقة بين المصدرين : النسخ والتخصيص. فعدم جواز نسخ القرآن بالسنة يبطل القول بأن السنة وحى مثل القرآن. وكذلك لا يجوز نسخ السنة بالقرآن، فالسنة شرح وبيان وتفسير وليست أصلاً مستقلاً. إنما ينسخ القرآن القرآن، وتنسخ السنة السنة. ليس فى نفى الشافعى كون السنة ناسخة للقرآن وليس فى تأكيده أنها مصدر للتشريع أى تناقض أو توفيق بين نهجين على أساس أيديولوجى. فالحقيقة ذات أطراف متعددة. ولا يمكن إثبات أحدها ونفى الآخر. والفرق بين الجمع بينهما على أساس أيديولوجى والجمع بينهما على أساس عقلى فرق ضئيل يرجع إلى درجة التنظير. المهم أن الجمع ممكن حين "يتلمس جوانب الأصالة والإبداع فى كل من الاتجاهين المتعارضين، ويصل بينهما فى مركب جديد لا ينتمى لأى منهما فى نهاية الأمر"^(١). أما علاقة التخصيص فهى أن يكون القرآن عاماً وأن تكون السنة خاصة. ويكون التخصيص ببيان أوجه الفهم بأحكام المتشابه أو تقييد المطلق أوبيان المجمل أو ببيان طريقة السلوك والتنفيذ فى الممارسة. فدلالة العموم على العموم

(١) المصدر السابق ، ص ٥٠.

ظنية حتى يأتي التخصيص فيحولها إلى قطعية على عكس أبى حنيفة الذى يجعل دلالة العموم على العموم قطعية وبالتالي يصعب التخصيص.

وشروط الحديث الصحيح إتصال السند وعدالة الرواة، وإتفاق المتن مع المعقول، واتفاقه مع حديث آخر. ولكن جرت العادة على قسمة الحديث إلى متواتر وآحاد من حيث السند. فالتواتر نقل الكافة عن الكافة بحيث يستحيل التواطؤ على الكذب. يشترط فيه العدد الكافى، وإستقلال الرواة، وتجانس الرواية فى زمان الانتشار، والأخبار عن حس^(١). ليس التواتر إذن تواطؤاً بل شرطه منع التواطؤ عن طريق إستقلال الرواة. ولا شأن للقوة السياسية بالتواتر لأنه مجرد نقل الكافة عن الكافة. ولماذا إقحام السياسى فى العلمى دائماً؟^(٢) ليس التواتر مثل الإجماع. فالتواتر نقل تاريخى، ومهمة الراوى مجرد النقل. أما الإجماع فهو إتفاق فى رأى، إجتهد جماعى. المجمع يعمل عقله. الإجماع هنا له معنيان: معنى تاريخى فى الرواية ومعنى إستنباطى فى الاجتهاد. ولا يبرر الشافعى قبول السنن بصحة الإجماع فقد علمنا الوحى بالتواتر، والتواتر سابق على الإجماع، ووفد إلى علم الأصول من علم مصطلح الحديث. التواتر منهج فى العلوم التاريخية، ومعروف فى كل الثقافات، تحدث عنه بسكال فى نصه المشهور عن حريق لندن. كما عرضه لانجلوا وسينوبوس فى نقد المصادر فى "مقدمة فى الدراسات التاريخية". وشتان ما بين التواتر القديم والإعلام الحديث فى صنع رأى العام. وكل مقارنة حديثة لها مخاطرها.

أما شروط خبر الآحاد فترجع إلى عدالة الراوى، ليس بهدف توسيع إطار السنة بل لإحكامها وضبط نقلها. وضع الشروط بهدف تصنيف خبر الآحاد وليس لتوسيع السنة. ومن شروطه عدم مخالفة معنى المتن لمعنى أو تأويل، لشهادة العقل أو الحس. وهو ضبط خارجى بالإضافة إلى الضبط الداخلى. فالعقل والواقع كلاهما مقياس للصدق. والآحاد فى مستوى متوسط بين السنة المتواترة والقياس لأنه أقل من السنة وأعلى من القياس عند من يغلبون النص على الواقع مثل مدرسة الأثر، وأقل من السنة وأقل من القياس عند من يغلبون الواقع على النص مثل مدرسة رأى. وكلاهما كفتاً ميزان. إذا مال دق أحدهما ناقوس الخطر وذكر بالميزان الآخر. ولا يوجد صواب أو خطأ أو تقدمية ورجعية بالمعنى السياسى الشائع بل ميزان الاعتدال وعلم الميزان. وتقسيم السند إلى متصل ومرسل أو منقطع لا يدل

(١) انظر در استنا "علم أصول الفقه"، دراسات إسلامية، ص ٦٥ - ١٠٣.

(٢) "إذا كانت فسوة السلطة السياسية وقدرتها على القهر قد استطاعت أن تفرض لنفسها الإجماع بالبيعة فليس تسمه ما يجمع من فرض التواتر على مستوى الأخبار والمرويات بمحاربة الأخبار والمرويات المستندة لتوجهاتها والمعارضة لسياساتها"، المصدر السابق ص ٦٩.

على خلط المفاهيم واضطراب المصطلح عند الشافعي. فالمرسل يكون الانقطاع فيه من جهة الرسول، والمنقطع يكون الانقطاع فيه من الوسط. وإن قبول الشافعي لخبر الأحاد وتفضيله على القياس، وقبوله للمرسل رغم احتمالات الخطأ يرجع إلى التمسك بالسنة قبل جمعها، ولا يكشف عن "طبيعة مشروع يريد أن يصوغ الذاكرة على أساس الحفظ ومرجعية النصوص حصراً لدور العقل والاجتهاد وحرية الفكر" (١). ليس مشروع الشافعي توسيع مجال النصوص لتضييق مجال الاجتهاد العقلي لأن النص عقل وواقع. والاجتهاد العقلي قائم على النص والواقع طبقاً لوحدة النص والعقل والواقع. والخبر قطعي والقياس ظني عند الشافعي وعديد من الأصوليين. فهل كلهم قرشيون أمويون؟ الخبر يولد العلم اليقيني الموضوعي في حين أن القياس يولد العلم الظني الذاتي. الأول خبر، والثاني إجتهد. وهو نسق يقوم على التواضع والاحتمال والاعتراف بالجهد الإنساني وبإمكانية الصواب والخطأ بعيداً عن القطع والجزم العقائدي حتى ولو كان باسم العقل. وإن إثارة أبي حنيفة إعطاء الأولوية للقياس على اختلاف الروايات لا يتطلب تجريح الشافعي واتهامه وجعله مسئولاً عن سياسات الحزب الوطني، حزب الوسط، دفاعاً عن المعارضة وتغليياً للأيديولوجي على الموضوعي، وللسياسي على العلمي. وإن اختيار المؤلف طريق أبي حنيفة لا يستدعي تخطئة الشافعي بالضرورة. فلا يوجد في الفقه والاستدلال صواب وخطأ. فالكل مُصيب لأن الحق متعدد عند جمهور الأصوليين. إن اختلاف الروايات له منطق للحل إما باختلافها في دلالتها أو عند الصحابة في العمل بها. ويزول بمعرفة أسبابه وهي إما عدم سماع السبب الموجب للأمر والنهي، وإما بلوغ السنة للصحابي، وإما اختلاف الصحابة في التأويل. وإن اختلافات السنن والتعارض بين النصوص ليس دوراً في حلقة مفرغة بل أنشأ علماً جديداً هو علم التعارض والتراجيح. وهو أحد فروع علم المنطق. فأسباب النزول في الحديث غائبة فيه. ووصف الجيل الأول من الرواة بأنهم خلوا من كل شروط الضعف الإنساني موجود في كل حضارة بنزعة التقديس والاحترام. فالسلف خير من الخلف، نظراً لقرب المسافة بين الأوائل من الوحي وبعده الأواخر عنه.

أما الإجماع، المصدر الثالث فهو منذ البداية وقبل عرضه "مفهوم على درجة عالية من الالتباس" (٢). ويرجع هذا الالتباس إلى الخلط بين الإجماع في التواتر والإجماع في القياس. وهو ليس إلتباساً بقدر ما هو وضع طبيعي للإجماع بعد السنة وقبل القياس، وعلم الأصول في بدايته لم يستقر بعد. والشافعي واضع هذا العلم قبل أن يتحول الإجماع فيما بعد إلى أصل مستقل متميز عما قبله وهو السنة وعما بعده وهو القياس. ويرى المؤلف أن الإجماع "إهدار دور الخبرة الجماعية

(١) المصدر السابق ، ص ٧٤ - ٧٥.

(٢) المصدر السابق ، ص ٨٥.

المنتزعة من جدل الجماعة مع واقعها الاجتماعي والتاريخي وذلك بإلغاء تاريخيتها وتحويلها إلى نص ديني ثابت المعنى والدلالة^(١). والحقيقة أن الإجماع السابق ليس ملزماً للإجماع اللاحق. فكل عصر إجماعه. ولا تجتمع الأمة على ضلالة. فاعتبار الإجماع تثبيتاً وتقليداً وإنكاراً للتغير والاجتهاد مزايده في التقدم. لم يجعل الشافعي الإجماع الزماني الإقليمي مرادفاً للسنة، له حجيتها، فهو أقل من السنة. ولم يحصره في السنة المتواترة، وبالتالي "يعود ليأخذ باليمين ما سبق أن أعطاه بالشمال" لأن الإجماع بعد السنة. وهو إجتهد عليها^(٢). لم يحول الشافعي الإجماع إلى سنة تشمل الأعراف والعادات والتقاليد بل وإجماع الأجيال التالية التي هي سنن فضيق الاجتهاد وهي الغاية الرئيسية من مشروع الشافعي. فالقياس مصدر من مصادر التشريع في حالة غياب الإجماع. بل إن تغيير الاجتهاد عند الشافعي بعد هبوطه إلى مصر، وهي النقطة الإيجابية التي كثر الاستشهاد بها على أولوية الواقع على النص، إعتبرها المؤلف تشويشاً على حجية الإجماع وتشكيكاً في وجوده على مستوى الأمة^(٣). فمهما عمل الشافعي فهو مخطئ. أما أقوال الصحابة وعمل أهل المدينة فليست مصادر للتشريع بعد ما إستقر العلم. وما يهم في علم الأصول هو بنيته وليس الاختلافات فيه لأنها موضوع علم آخر فرعى مستقل هو علم الخلاف.

وبعد أن أصبح الإجماع سنة، وأصبحت السنة كتاباً لم يعد للقياس دور لأنه تم إلحاقه أيضاً بالنص الثابت إجماعاً أو سنة أو كتاباً. فالأدنى يتأسس في الأعلى. تتأسس السنة في الكتاب لأنها جزء من الوحي. ويتأسس الإجماع على السنة لأنه إجماع على رواية. ويتأسس القياس على الإجماع لأنه اجتهاد على أصل سابق، وهو النص، من الإجماع أو السنة أو الكتاب. فالكتاب أساس كل شيء، والسنة والإجماع والقياس فروع عليه. هذا هو مشروع الشافعي، التأسيس إلى أعلى، الهرم مقلوباً.

ويُعرف القياس بعد التمييز بين نوعين من الأحكام: الأول الحكم بإحاطة وهو المبنى على الظاهر والباطن، والثاني الحكم بغير إحاطة وهو الحكم المبني على الظاهر فقط دون الباطن وهو القياس. مثال الأول أحكام الكتاب والسنة المتواترات منها والمشهورات. ومثال الثاني أحكام القياس والاجتهاد. أما أحكام الآحاد، المتصل منها والمرسل، فإنها قد تتفق مع القياس وقد لا تتفق، فتتقدم عليه. والقياس عند الشافعي هو طلب العلامات، إكتشاف حكم موجود بالفعل في

(١) المصدر السابق، ص ٨٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٩.

(٣) المصدر السابق، ص ٨٧.

النصوص وجوداً خافياً ومستترأً مثل إيجاد القبلة. ويقوم على إيجاد الدلالات في الخارج. وهو ما سماه الشاطبي فيما بعد تحقيق المناط. هكذا بدأ القياس الأصولي في صورته الأولى، انتقل من الدليل / العلامة إلى المدلول / الحكم. وفي الكتاب نمطان من الدلالة : دلالة إيانة ودلالة إشارة. وينحصر كلاهما في المماثلة والمثابفة على مستوى الواقع التي يُجرى القياسُ الحكم فيها. وهو تماثل يقوم على الكم أي علاقة القليل بالكثير في التحريم عكس العلاقة في الإباحة والتحليل. إباحة الكثير تعني إباحة القليل. قياس الشبه والنظر هو قياس العلة، القياس المباشر. أما قياس الأولى فيقوم على شبه الواقعة الجديدة مع واقعتين نصيتين مع إختلاف وجه التشابه في كل واحدة منهما. وقياس الأولى هو الاجتهاد الحقيقي وبالتالي يخرج قياس المماثلة وقياس النظر من الاجتهاد. وتدرج علاقة المثابفة من الوضوح إلى الغموض. كما تدرج الدلالة من العام الشائع، وينتهي إلى الخاص النادر من المماثلة (علاقة القليل بالكثير)، ويتوسط بالمثابفة في معنى الحكم وعلمته، وينتهي بالتشابه المركب المتعدد الأوجه كما هو الحال عند البلاغيين في الانتقال من الحسي إلى المعنوي. تلك بدايات القياس الأصولي والعناصر الأولى المكونة للمنطق الإسلامي في مقابل المنطق اليوناني وكحلقة من تطور القياس قبل الشافعي عند اليونان وبعده حتى ابن تيمية. أما محاكمته باعتباره قياساً كمياً ليس شبيهاً بمنطق بيكون أو مل أو رسل، وأن العقل فيه ليس إستقراء وجدة وثورة وإبداعاً وتحرراً فهذا إخراج للشافعي من سياقه التاريخي.

القياس إذن هو عمل العقل في التوسط بين النص والواقع، وهي الأبعاد الثلاثة للوحي. ليس تضيقاً وحصاراً لدور العقل. فقد تكون النتائج متضمنة في المقدمات كما هو الحال في الاستنباط. وقد تكون موجودة في العالم الخارجي وهو الاستقراء. والقياس يحيل إلى الاثنين، إلى المقدمات الأولى في النص وإلى العالم الخارجي في تحقيق المناط. لم يوهم الشافعي بتوسيع دائرة القياس وتعدد ضروبه مع أنه ضيق ومحصور. فلم يدخل أحد في قلبه وفتش في ضميره. القياس لديه ما عدا النص من كتاب أو سنة، واسع يشمل الإجماع والاجتهاد، وكل محاولات استنباط الدلالة. أما إستناد القياس إلى أصل سابق فهذا لا يعني تضيقه أو حصاره. فكل إستدلال يقوم على مقدمات وأوليات أو مصادرات. ويتحول الشافعي إلى ظاهري يقصر القياس على إكتشاف ما هو موجود في الأحكام. يتمسك بالنصوص ولا يقبل من القياس إلى ما لا يعارضها. لذلك يرفض الشافعي الاستحسان عند أبي حنيفة لأنه إجتهد خارج عن النص، وقول بالرأى والتشهي. القياس يستند إلى أصول ثابتة عكس الاستحسان. القياس مثل الإجماع والاستحسان يؤدي إلى الخلاف

المكروه. القياس ثبوت ووحدة، والاستحسان تنازع واختلاف. ولكن هل يتطلب تفضيل المؤلف للاستحسان عند أبي حنيفة تجريح الشافعي؟ ويدافع عن الاستحسان بأنه يخالف نصاً في كتاب أو سنة ويلجأ أيضاً إلى مرجعية النصوص^(١). وبحكم على الشافعي بأنه أسس العقل بإلغاء العقل بدليل نقده للاستحسان عند أبي حنيفة. وهذا ليس إلغاءً للعقل بل خوف من تغليب الفرع على الأصل، وترك المصالح العامة بلا قاعدة، فتختلط بالمصالح الخاصة. والشافعي ولوع بالتقنين والتفعيد، ووضع الأصول العامة مثل أرسطو. وإن اختلافات الصحابة في القياس ليست دليلاً ضده دفاعاً عن الاستحسان. فقد اختلف فيه الصحابة أيضاً.

فهل كبل الشافعي القياس بمجموعة من القيود أدت في النهاية إلى أن يكون مجرد إستناد غير مباشر إلى النصوص، وبالتالي توسيع دائرة النصوص؟ إن القياس بطبيعته يقوم على أصل، والأصل نص، والنص واقع بدليل "أسباب النزول"، و"الناسخ والمنسوخ". ليس القياس بمثابة المحظورات التي تجيزها الضرورات بل هو مصدر أصلي من مصادر التشريع. وينتهي المؤلف بحكمه إلى أن الشافعي يؤسس القياس على منطوق خطابه الظاهر، وهو في الحقيقة يؤسس سلطة النصوص في كل مجالات الحياة الاجتماعية والمعرفية، ويعلن عليه بيان الثورة الأولى في الخاتمة، تحرر العقل من سلطة النص بلغة "نقد العقل العربي" أو تفكيك الخطاب الأشعري بلغة "من العقيدة إلى الثورة". فكتاب "الإمام الشافعي، وتأسيس الأيديولوجية الوسطية" هو المركب العضوي من كلا العملين^(٢).

(١) المصدر السابق، ص ١٠٦.

(٢) "هذه الشمولية التي حرص على منحها للنصوص الدينية بعد أن وسع مجالها فحول النص الثانوي الشارح إلى الأصلي، وأضفى عليه نفس درجة الموضوعية ثم وسع مفهوم السنة بأن الحق به الإجماع كما ألحق به العادات وقام بربط الاجتهاد / القياس بكل ما سبق رباطاً محكماً يعني في التحليل الأخير تكبيل الإنسان بإلغاء فعاليته وإهدار خبرته. فإذا أضفنا إلى ذلك أن مواقف الشافعي الاجتهادية تدور في أغلبها في دائرة المحافظة على المستقر والثابت وتسعى إلى تكريس الماضي بإضفاء طابع أزلي كما في ميراث العبد وفي ميراث الأخت الوحيدة وفي مسألة زكاة الغراس أدركنا السياق الأيديولوجي الذي يدور فيه الخطاب الكلية. إنه السياق الذي صاغه الأشعري من بعد في نسق متكامل. ثم جاء الغزالي بعد ذلك فأضفى عليه أبعاداً فلسفية أخلاقية كتب لها الاستمرار والهيمنة على مجمل الخطاب الديني حتى عصرنا هذا. وهكذا ظل العقل العربي يعتمد سلطة النصوص بعد أن تمت صياغة الذاكرة في عصر التدوين، عصر الشافعي، طبقاً لآليات الاسترجاع والترديد. وتحولت الاتجاهات الأخرى في بنية الثقافة والتي أرادت صياغة الذاكرة طبقاً لآليات الاستنتاج الحر من الطبيعة والواقع الحي، كالاعتزال والفلسفة العقلية إلى اتجاهات هامشية. وقد آن أوان للمراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا. علينا أن نقوم بهذا الآن وفوراً قبل أن يجرفنا الطوفان"، المصدر السابق، ص ١١٠.

ولكتاب "الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية" عدة فضائل منها :

أ - الابتكار والجدية والمنهجية والقدرة على صياغة العبارة العلمية. فالموضوعات جديدة ومبتكرة، وهذا أهم شرط للبحث العلمي، أن يقول الباحث جديداً. وكل تحليل له إضافة إلى التراث العلمي العربي الإسلامي، يفتح آفاقاً جديدة في علوم التأويل والقراءة. يكشف عن إشكاليات القراءة وآليات التأويل ومكونات الخطاب الديني فاتحاً بذلك مجالاً جديداً للبحث العلمي. يجمع بين النظر والعمل، بين الفكر والممارسة، بين البحث العلمي والتغير الاجتماعي، ويحمل هموم العالم وهموم المواطن. يحلل الخطاب الديني باعتباره موجهاً للواقع والسلوك ويتشكل فيه. الخطاب فعل بين فاعل ومفعول، توجيه من الأمر إلى المأمور في الدين، ومن الحاكم إلى المحكوم في السياسة. ولا فرق بين الخطابين. فالدين سياسة، والسياسة دين. يخضعان لبنية واحدة، الأمر والنهي، الصدق والنفاق. الصدق أن يكون ظاهر الخطاب مثل باطنه، والنفاق أن يكون ظاهر الخطاب غير ما يقصد إليه. فالنية هي التي توجه الخطاب.

ب - تحليل النص في آلياته واستخداماته كسلاح أيديولوجي فكري مذهبي، فالكتاب لا ينطق إنما ينطق به الرجال نزولاً إلى أرض الواقع في عصر تحول الإسلام فيه إلى نص. ما ينبغي أن يكون تصور مثالي للعالم لا شأن له بالممارسات اليومية والصراعات السياسية. ومنهج تحليل الخطاب ولغة الخطاب منهج حاد حاسم أشبه بمبضع جراح قدير يقوم بعملياته الجراحية لاستئصال الأورام في جسد الثقافة والمجتمع. وماذا يريد البحث العلمي أكثر من الموضوع المبتكر والمنهج السليم؟

ج - تدل نماذج المؤلف على التزامه الاجتماعي بقضايا المجتمع مثل الميراث، الحرية (السيد والعبد)، العدالة الاجتماعية وتوزيع الثروة، وليست أحكام الحيض وحلق عانة الميت، كما يفعل الفقهاء. ويرجع الخلاف الفقهي والمذهبي إلى الخلاف في التوجهات الاجتماعية والسياسية مثل رفض الشافعي القياس في أمور الزكاة. يرجع النص إلى إطاره التاريخي وفي ظروفه السياسية والاجتماعية بعد أن تحولت النصوص القديمة إلى مقدمات لا يمكن المساس بها أو دراستها أو تحليلها أو فهمها وبالأحرى نقدها وتجاوزها. ومن ثم يساعد على التحول من العقلية الأسطورية الاجتماعية السائدة إلى العقلية العلمية. ويرد الصراع الفكري، صواباً أو خطأ، بين أهل الرأي وأهل الحديث إلى الصراع السياسي بين الفرس والعرب^(١). ومع ذلك لا ينسى تحليل الأفكار للكشف عن دلالتها أولاً قبل الانتقال إلى مغزاها

(١) المصدر السابق، ص ٧.

الاجتماعى والسياسى إنتقالاً من الداخل إلى الخارج لتجنب الوقوع فى الرد الآلى للفكر إلى ظروفه التاريخية^(١). ومن هنا أتى هذا الطابع المميز للأعمال العلمية، الكتب الصغيرة، والمقالات المنشورة فى المجلات الثقافية أولاً والعلمية ثانياً كطلقات رصاص يتوجه بها إلى رأى العام، وليست الموسوعات الكبرى التى لا يقوى أحد على قراءتها. ومجموعها يكشف عن وحدة الموضوع، ووحدة المنهج، وصب النتائج نحو هدف واحد.

د - إثارة الذهن ودفعه إلى التفكير بصرف النظر عن الاتفاق أو الاختلاف مع المنهج والنتائج. وهذا هو المطلوب فى الجامعة من أجل تكوين مدارس فكرية متباينة فتتسأ المعارضة الفكرية لدى الطلاب بعيداً عن منطق الاتفاق والتقليد والتكرار والحفظ. واللجان العلمية بطبيعتها مكونة أيضاً من مدارس فكرية مختلفة. وهذا إثراء للعلم فى مصر. لا يكفر بعضها بعضاً. ولا يستبعد بعضها بعضاً وإلا حدث فى العلم ما حدث فى السياسة، واتفاق كل المحكومين مع رأى الحاكم، الحزب الواحد، والرأى الواحد، والتيار الواحد الذى لا وجود له. وفى حالة الركود الذهنى التى تعيشها الأمة يكون البعث على التفكير أحد شروط النهضة.

ومع ذلك فالكتاب أيضاً به بعض النقائص مثل كل شئ فى الحياة أهمها :

أ - الإيغال فى المواقف الأيديولوجية حتى إنها طغت على الأحكام العلمية. والحقيقة هناك فرق بين الأحكام المسبقة والاختيارات الأيديولوجية والمواقف السياسية من ناحية وبين الافتراض العلمى الموجه للبحث من ناحية أخرى. الأولى ليست افتراضات علمية نسبية قد تثبت صحتها أو خطؤها بل هى أحكام قطعية وقناعات أيديولوجية ومواقف فكرية قطعية أى صحيحة على الإطلاق لأنها تعبر عن إختيارات الباحث المبدئى. والمواقف الأيديولوجية المسبقة تغليب للسياسى على العلمى ولهموم المواطن على هموم العالم. والعجيب إتهام الشافعى فى كل فكرة بأنه صاحب موقف أيديولوجى وسطى، وأنه تخلى عن العلم والعقل والموضوعية والتحليل لصالح المواقف الأيديولوجية المسبقة أى الاختيارات السياسية، وإيثار الولاء السياسى على الأمانة العلمية. ويكثر من استعمال لفظ الأيديولوجى عشرات المرات كما يكشف عن ذلك تحليل المضمون مما يدل على أن اللفظ هاجس رئيسى عند الباحث قد يكشف به هاجساً مضمراً مسكوتاً عنه عند الشافعى. والأمثلة على ذلك كثيرة: رفع الأمويين الكتاب على أسنة الرماح فى موقعة صفين خدعة أيديولوجية. تأويل الحكمة على أنها السنة وتأويل العصمة بأنها انعدام الخطأ مطلقاً لم يتم بمعزل عن الموقف الأيديولوجى. فالأيديولوجيا موقف كلى شامل مسبق وظيفته ضم الأجزاء وفهمها من منظور كلى شامل واحد. كما إستعمل الشافعى

(١) المصدر السابق، ص ٦.

آليات السجال الأيديولوجي بين الفرق الإسلامية خاصة المتكلمين بالرغم من كراهيته لعلم الكلام. مواجهة النص بمثله وتأويل النص المخالف، والذهاب إلى أن تأسيس السنة وحياً لم يتم بمعزل عن الموقف الأيديولوجي. موقف العصية العربية القرشية في عصر لم تجمع فيه السنة بعد، وهو الموقف الذي كان حريصاً على نزع صفات البشرية عن محمد وإلباسه صفات قدسية إلهية تجعل منه مشرعاً، سيطرة السنة إذن موقف أيديولوجي. وجعل الخير أساس العلم الموضوعي والقياس أساس العلم الذاتي يتضمن بُعداً أيديولوجياً مقدماً لسلطة النص على حرية العقل. وتصور الشافعي لجيل الصحابة خالياً من الضعف الإنساني، جيل من الأبرار والأخيار والأطهار هاجس أيديولوجي مع أنه موجود في كل ثقافة وحضارة. ومسار النبوة في التاريخ هاجس أيديولوجي كما هو الحال عند الحركة السلفية مع أنه استرجاع لخبرات الماضي. وتركيز الشافعي على اللسان العربي أيديولوجية. وأمثله على العموم لا تخلو من دلالة أيديولوجية مثل "الله خالق كل شيء" يحدد بشكل مباشر انتماءه الأيديولوجي في صف القائلين بالجبر الرافضين لحرية الإرادة الإنسانية ولفعالية الإنسان في اختيار أفعاله. وألفاظ العموم بها إنتماء أيديولوجي. والخلاف بين أهل الرأي وأهل الحديث خلاف أيديولوجي وليس خلافاً في المنهج والاستدلال إلا إذا كان كل خلاف في الرأي خلافاً أيديولوجياً له دلالات سياسية قريبة أو بعيدة. وبهذا المعنى كلنا أيديولوجيون، لا فرق بين المؤلف والباحث والقارئ. وهناك حذر أيديولوجي في مفهوم الإجماع، الإجماع في التواتر والإجماع في الاجتهاد. ومنع الشافعي القياس في الزكاة موقف أيديولوجي، وكذلك قضية توزيع الثروة واختلاف الصحابة عليها^(١). وإنكار توسيع القياس تكريس أيديولوجي للنصوص وسلطانها، تعصباً للنص ونقداً للاستحسان^(٢). وإن موقفه

(١) "وإذا كان هذا الفهم للتعارض بين القياس والاستحسان ينطلق من موقف أيديولوجي واضح فإن هذا الموقف يعكس رؤية للعالم والإنسان تجعل الإنسان مخلولاً دائماً بمجموعة من الثوابت التي إذا فارقها حكم على نفسه بالخروج من الإنسانية. وليست هذه الرؤية للإنسان والعالم معزولة تماماً عن مفهوم الحاكمية في الخطاب الديني السلفي المعاصر حيث ينظر لعلاقة الله بالإنسان والعالم من منظور علاقة السيد بالعبد الذي لا يتوقع منه سوى الإذعان .. وكما كانت رؤية الشافعي تلك للعالم كرست في واقعها التاريخي سلطة النظام السياسي للسيطر والمهيمن فاتها تفعل الشيء ذاته في الواقع المعاصر من خلال اتصالها في الخطاب السلفي. وقد حدث هذا ويحدث بصرف النظر عن النوايا والتعارض الذي يبدو على السطح بين الخطاب السلفي والخطاب السياسي السلطوي"، المصدر السابق، ص ١٠٣ - ١٠٤.

(٢) "إن حرص الشافعي على حبسه داخل تلك الدائرة فهو في تقديرنا نوع من التبرير الناتج عن موقف أيديولوجي يتحاشى الخوض في خلاقات الصحابة من جهة، وتقديس ذلك الجيل بوضع اختلافاتهم موضع التساوي من جهة أخرى. لكن موقف الشافعي المنحاز لأحد الموقفين السالفين يمكن اكتشافه من رفضه القياس في أمر من أمور الزكاة، المصدر السابق، ص ١٠٨.

الأيدولوجي من الفرق بين القياس والاستحسان، بين الوحدة والاختلاف مثل مفهوم الحاكمية في الفكر السلفي المعاصر^(١).

ب - تستحيل التفرقة بين هموم العالم وهموم المواطن. فالباحثون التقدميون أو العلماء الوطنيون يحملون على كاهلهم هموم المواطن أولاً ثم هموم العالم ثانياً. لذلك رفضوا أن يكون العلم حفظاً وكتاباً مقررًا ونقلًا عن القدماء أو من المحدثين، من التراث القديم أو من التراث الغربي. أحياناً تغطي هموم المواطن على هموم العالم. فنحن نعيش في عصر كدر من الصباح حتى المساء: قتل أطفال فلسطين، ذبح نساء ورجال البوسنة والهرسك، تدمير العراق وحصار ليبيا، عزلة مصر وتبعيتها، سفك الدماء المستمر بين الأخوة الأعداء في مصر والجزائر، الاعتداء على شعب الصومال، التوتر المستمر بين مصر من ناحية والسودان وإيران من ناحية أخرى، إسرائيل الكبرى، السوق الشرق أوسطية حيث تكون إسرائيل وتركيا والولايات المتحدة مركزها، ومصر والعرب على الأطراف. ونحن في ميدان العلوم الإنسانية أكثر حساسية بما يدور حولنا من الباحث في العلوم الطبيعية. ولا فرق في ذلك بين الشافعي والمؤلف، والصديق والعدو. فإذا كان الشافعي قد غلب هموم المواطن على هموم العالم في عصره فإن المؤلف أيضاً غلب هموم المواطن على هموم العالم في عصره. وهو عصر مختلف عن عصر الشافعي. كان عصر الشافعي ربما في حاجة إلى تأليف القلوب. وهذا موقف حر منه إيماناً بحرية الاختيار وتعدديته. والمؤلف ربما في حاجة إلى بعض المواقف الحدية ضد صيغ التوفيق في عصره. وهذا أيضاً اختياره الحر. وقد كان بإمكان الشافعي أن يكون له موقف أكثر حدة في عصره مثل موقف الخوارج والشيعة. وربما يكون هناك موقف في عصر المؤلف أقل حدة منه، رغبة في التأليف بين القلوب، وإجراء الحوار الوطني بين الأخوة الأعداء. لا يوجد هنا خطأ وصواب أو مزايده فريق على فريق في العلم أو الوطن. هناك إختيارات حرة طبقاً لمسؤوليات العلماء دون تجريح أو تخوين أمام ضمائرهم وأمام مجتمعهم وأمام التاريخ.

ج - وتظهر في الكتاب بعض الألفاظ الحديثة لا تتفق مع عبق الفقه القديم مثل أيديولوجية، قمع، غموض، وضوح. تبدو ألفاظ الحداثة غريبة على مادة الدراسة. فالإمام الشافعي مؤسس الأيدولوجية. وقد ظهر اللفظ في الفكر الغربي في

(١) "إن ما يبدو من توسيعه لمجال فعالية القياس ليس إلا نوع من التكريس الأيدولوجي لسلطة النصوص. وكل إجتهد لا يقبله الشافعي من موقف التعصب لسلطة النصوص ولشموليته لكل مجالات الحياة الإنسانية، يصنفه في إطار الاستحسان ومهاجمته ووضعه في دائرة التشهي والتلذذ يكشف عن موقف الشافعي من الصراع الفكري في عصره ويحسم بشكل نهائي مسألة توسطيته وتوفيقيته. ويكشف عن التفتية الواضحة في ذلك الموقف. والحقيقة أن الشافعي يرفض الاستحسان وتأكيداً على القياس المكبل دائماً بسلطة الفهم الحر في النصوص كان يناضل من أجل القضاء على التعددية الفكرية الفقهية وهو نمطاً نحلوا من منزى إجتماعي فكري سياسي واضح"، المصدر السابق، ص ١٠١.

القرن التاسع عشر عند الأيديولوجيين الذين يمثلون حركة رجعية مضادة للثورة الفرنسية ويحرصون على النظام القائم بعد عودة الملكية والطبقة الحاكمة وبقايا التراث القديم المنهار بعد إشتداد الفكر النقدي منذ الإصلاح الدينى وعصر النهضة. ويبدو أيضاً جو الحداثة فى رفض الفقهاء لعصبية ذلك النظام وممارسته القمعية. كما يبدو أيضاً فى استعمال لفظى الغموض والوضوح ضمن المبادئ اللغوية. كما يكثر من استعمال لفظ دلالة، دلالى، وكأنه مفتاح سحرى وارد من السميوطيقا الحديثة، ولا تشير إلى أكثر من المعنى. فمستويات الدلالة لا تعنى أكثر من أنواع الخبر المتواتر والمشهور والآحاد. ومن مظاهر الحداثة تسمية الفكر الإسلامى أو الإسلامى العربى أو العقل العربى طبقاً للمحدثين المغاربة والشوام وتبعاً لبعض المستشرقين.

د - ولفظ "توفيقى" والذي يسخر منه أحياناً ويسمى "تلفيقى" لفظ غريب على العلم والتراث. اللفظ ترجمة للفظ الأجنبى Syncretisme وأصبح عنواناً لفلسفة فكتور كوزان فى القرن الماضى من أجل جمع كل الفلسفات فى منظور روحى واحد. وروج له المستشرقون فى بيان الصلة بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليونانية. فهو لفظ منقول من الوافد، ومستعمل فى غير موضعه فى علم أصول الفقه، وليس فى علوم الحكمة. ولماذا يكون الفكر التجزيئى أفضل بالضرورة، وضع الجزء فى مقابل الجزء بعقلية "إما أو"، وضرب الأجزاء بعضها ببعض، ويتم الانتقال من جزء إلى جزء؟ فالطرفان فى أية معادلة هما بالضرورة متناقضان كما هو الحال فى ثنائيات الفكر اليونانى والغربى: الصورة والمادة، النفس والبدن، الزمان والمكان، المثال والواقع، المجرد والعينى، الثابت والمتحول، العلة والمعلول، الجوهر والعرض، الخير والشر، الفضيلة والرذيلة، الفرد والمجتمع، الرأسمالية والاشتراكية، الإيمان والإلحاد. إن جوهر الفكر الإسلامى هو الجمع بين الأطراف، والرؤية الكلية الشاملة للأجزاء. فالكل سابق على الأجزاء، والعام يسبق الخاص كما هو الحال فى التوحيد. وظهرت هذه النظرة الكلية فى علم أصول الدين، وفى المقاصد والأحكام فى علم أصول الفقه، وفى الجمع بين الحكمة والشرعية، بين أفلاطون الإلهى وأرسططاليس الحكيم فى علوم الحكمة، وفى وحدة الوجود فى التصوف. وهناك خلط بين الموقف الفكرى والاستعمال السياسى فيما يسمى بالوسطية بنت التوفيق، فى حين أنها النظرة الشاملة والجمع بين الأطراف. أما الوسطية السياسية فهى دفاع عن الأمر الواقع ضد تيارات المعارضة المتهمه بالتطرف. ولماذا المواقف الحدية فى الفكر والاقتراب منه بمنطق مانوى ثنائى يقوم على الصراع بين النور والظلمة، الخير والشر، الحق والباطل، الصواب والخطأ، النفس والبدن؟ إن روح المؤلف أقرب إلى الفكر الشيعى والخارجى، فكر المعارضة

السياسية والمواقف الحدية، إسقاط الحاضر على الماضي بدل أن تكون المعركة مع الحاضر. وفي المواقف الحدية يغيب الحوار لصالح منطق الفرقة الناجية.

هـ - ويقوم الكتاب على مفهوم تقليدى للنص يعلم المؤلف عدم سلامته ولكنه يتعامل معه حتى يسهل نقده وهو لا وجود له عند المتخصصين، وهو أن النص كلام وصياغة وعبرة وقضية ثابتة لا تتغير، بها صفة الإلزام والأمر، في حين أن النص على عكس ذلك تماماً. النص إجابة على سؤال يفرضه الواقع بدليل "أسباب النزول"، وتغير بدليل "الناسخ والمنسوخ"، وبدليل تطور الوحي في التاريخ نسخاً للشرعية السابقة بالشرعية اللاحقة. ويحتوى على مبادئ عامة في حاجة إلى تخصيص طبقاً للزمن والمكان وظروف كل عصر. وهو خاضع لتأويل العقل. يتفاوت في فهمه العقلاء، وخاضع للتأويل طبقاً للمصلحة. فالمصلحة مصدر التشريع. كما أن الواقع نفسه نص، "ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن". يسمح بالقدرات الفردية مثل الرخص. ويتوقف كلية إذا ما تسبب في ضرر فلا ضرر ولا ضرار. والضرورات تبيح المحظورات. التعارض إذن بين النص والواقع تعارض وهمي من أجل الجدل السياسى. النص واقع، والواقع نص.

و - ويكثر الاستطراد بالروايات من أجل زيادة حدة الصورة السلبية للشافعى وهى صحيحة بالنسبة لأصحاب الحديث وكذلك الاستطراد فى الروايات التى تعطى صورة إيجابية لأهل الرأي فى مقدماتهم أبو حنيفة. ويتكرر الحدس الرئيسى فى كل الكتاب، توسيع نطاق السنة، جعلها مصدر مستقلاً، الهاجس الأيديولوجى عند الشافعى، الوسطية، تضيق نطاق الاجتهاد .. الخ، مما يدل على أنها مواقف مسبقة و"لازمات" ليس فقط فى هذا الكتاب بل فى كل المؤلفات. فالباحث يكرر نفسه، ويعبر عن معتقداته بمناسبة البحث، المؤلف هو الكاسب، وموضوعه هو الضحية.

ز - والشافعى باستمرار مجرّح ومخون، يفتش المؤلف فى ضميره. وهو ما يعانى منه عندما يفتش الآخرون فى ضميره للكشف عن نوايا غير المعلنة مع إقتراض سوء النية فى كل ما يكتب، وكأنه يهدف إلى غير ما يعلن، وأن لكلامه ظهراً وبطناً. فهو أموى سلطوى قرشى عربى مناهض للعقل والاجتهاد، باحث عن عمل وربما مرتزق، يريد أن يقبض ثمن تأييده للكمويين. فلماذا توزيع الاتهامات عليه هنا وهناك؟ لماذا الترفع على التراث وإلقاء الاتهامات حوله كما يفعل الاستشراق؟ لم أخذ موقف المتخارج عنه وكأننا لسنا جزءاً منه وهو جزء منا، مسؤولون عنه ومكونون فيه، نقيل عثرات العلماء ونصحح مواقفهم باحترام

كامل، نفرح باتفاقنا معهم ونعذرهم فيما اختلفنا فيه دون شق ضمائرهم أو افتراض سوء النية؟ لم افتراض التدليس والتمويه في العالم؟ ولم افتراض التآمر من العالم وفي التراث؟ التآمر في سقيفة بنى ساعدة من أجل السلطة السياسية، والتآمر على القرآن بتثبيت النص، والتآمر على السنة بالتدوين. إن الموقف من التراث القديم ليس إكتشاف التآمر فيه بالرغم من أن التاريخ مسرح الأحداث. فليست وظيفة الباحث كوظيفة الشرطى أو موظف الأمن العام أو رجل المخابرات. بل مهمته إعادة توظيف هذا التراث وإعادة توجيهه وصبه من جديد في قضايا العصر طالما أنه مازال حياً في وجدان الناس. وهو دور السياسى والمتقف الشعبى وعالم الثورة والخبير بقوانين التاريخ. حتى ولو كان التراث قد تم تكوينه في البداية بتآمر أى نتيجة للصراع السياسى، وهو أمر طبيعى فى المجتمعات إلا أنه تحول إلى بنية فكرية وذهنية ونفسية عبر التاريخ والتربية والثقافة. عندئذ تكون مهمة الباحث تفكيك البنية أو إعادة بنائها أو إعادة توظيفها أو خلق بنية جديدة أكثر تعبيراً عن مطالب العصر وحاجاته. هناك منذ البداية هجوم شديد على الشافعى فى كل شئ، فى الكتاب وتأصيل لغته، وفى السنة التى تستمد مشروعيتها من الكتاب، وفى الإجماع على التواتر، وفى القياس المحاصر بالأصل السابق. وهو متناقض مع نفسه حين أسس السنة وحيأ ثم فصل بينها وبين القرآن على مستوى الناسخ والمنسوخ، تناقض ظاهرى أو فعلى. بل يوقع المؤلف خصمه الشافعى فى تناقض إن لم يتناقض هو مع نفسه بإرادته. يؤكد أن السنة أصل مستقل ويجعلها ناسخة للقرآن. ويؤكد دور السنة حتى أنه انتمى إلى مدرسة الحديث رغم اعترافه بمشروعية القياس. والحقيقة أنه لا تناقض بين متناقضين. الإنسان نفس وبدن، والكون ثابت ومتحول. يبدو أن المؤلف راح ضحية المواقف الحدية فى عصره، وهو موقف سياسى أيديولوجى. وأصبح أسير العقل الأوروبى التجزيئى الذى يرد الكل إلى أحد أجزائه: العالم إما مثال أو واقع، المعرفة إما حسية أو عقلية، الاقتصاد إما رأسمالى أو اشتراكى، السياسة إما دكتاتورية أو ديموقراطية. بل ويدخل المؤلف فى سجل مع الشافعى ليبارزه وجهاً لوجه ليكشف آلياته الباطنية، وأنه يظهر غير ما يبطن. فالكتاب حجاجى منذ البداية، يتعامل مع الشافعى باعتباره خصماً. يعرف المؤلف الحقيقة مسبقاً. يهدف إلى إيقاع الشافعى فى شر أعماله. لم يبق للشافعى بعد ذلك كله ميزة واحدة، فضل واحد، تحويل الاستدلال إلى منطق، وبداية الفكر الإسلامى الأصيل، وضع علم أصول الفقه كما وضع سيبويه علم النحو، والخليل بن أحمد علم العروض. كل ما فى الشافعى خطأ، فكرة وحياته ووجوده. ياليت مات قبل هذا وكان نسبياً منسياً! صحيح أنهم رجال ونحن رجال نتعلم منهم ولا نفتدى بهم، ولكن ليس إلى حد إنكار الجميل وإلا ما حدث تراكم حضارى ولا بقى تراث ولا استمرت أمة. كلنا فينا من الشافعى ومالك وأبى حنيفة وابن حنبل. كما أن فينا من الأشعرى والغزالى وكل أشرار الدنيا وشياطين التاريخ.

لقد حمل المؤلف الشافعي أوزار التاريخ، الماضي والحاضر. وتربص بالشافعي في كل مقال، واكتشف أنه كله من أوله إلى آخره أخطاء في أخطاء!

ر - كتاب "الإمام الشافعي وتأسيس الأيدولوجية الوسطية" أقل كتب المؤلف إحكاماً مقارنة بثلاثيته العلمية الأولى : "الاتجاه العقلي في التفسير عند المعتزلة" و"التأويل عند ابن عربي" و"مفهوم النص" الذي بلغ فيه نروة الإحكام والتدقيق. فهو كتاب سريع، محمل بالأحكام المسبقة، ينقصه الإحكام. كتب للجمهور العريض وليس للعلماء المتخصصين، يظهر فيه كثير من الخلط بين العلم والسياسة، بين هموم العالم وهموم المواطن، بين التأصيل العلمي والبيان الصحفي. لا يضع الشافعي في مقارنة مع المالكية والحنبلية طرفي النقيض حتى يظهر الإطار الفكري الذي يتحرك فيه الشافعي باستثناء أبي حنيفة حتى يظهر الشافعي نصيباً وأبو حنيفة عقلياً. ويختار الباحث الثاني ضد الأول. ولا يضع الشافعي في تاريخ علم الأصول، بداياته الأولى في علم اللغة والحديث قبل "الرسالة" وتطوره اللاحق بعد الرسالة. فالعلم بنية واحدة تكشف في التاريخ. يخرج من "التراث والتجديد"، ويعتمد على بعض مقولاته، ويصبح تضخماً في بعض جوانبه أو "تفريعة" عليه أو تحويلة منه، نرجو أن تعود إلى الطريق السريع الأكثر أماناً، والأقل خطورة، والأيسر سبيلاً.

رابعاً : نقد الخطاب الديني أم تحليل الخطاب المعاصر؟^(١)

كتاب "نقد الخطاب الديني" يضم ثلاث دراسات^(٢). الأولى "الخطاب الديني المعاصر، آلياته ومنطقاته"، والثاني "التراث بين التأويل والتلوين، قراءة في مشروع اليسار الإسلامي"، والثالث "قراءة النصوص الدينية، دراسة استكشافية لأنماط الدلالة". وكل دراسة تتعرض لتيار في الفكر الإسلامي المعاصر. الدراسة الأولى لليمين غير الحكومي، والثانية للييسار الإسلامي، والثالثة للييسار العلماني الذي يمثل المؤلف نفسه بعد أن كان في البداية أحد ممثلي اليسار الإسلامي^(٣). الأولى تمثل الموضوع والثانية تمثل نقيض الموضوع والثالثة تمثل المركب بين الموضوع ونقيضه والحل. واليسار العلماني هو الحل. والحقيقة أن اليمين الديني أكثر تعقيداً. فهناك خطاب المؤسسة الدينية الرسمي الممثل في الأزهر (طنطاوي). وهناك خطاب الدولة الرسمي الممثل في أجهزة الإعلام (الشعراوي). وهناك الخطاب الإسلامي الذي يضم بدوره عدة تيارات مختلفة يجمعها جامع ولكن تتميز فيها الأصوات. ويقترب البعض منها وهو الإسلام المستنير (كمال أبو المجد،

(١) د. نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٢، وله طبعة بيروتية أخرى.

(٢) الدراسة الأولى نشرت قبل بعنوان "الخطاب الديني المعاصر"، الأسس الفكرية والأهداف العلمية، قضايا فكرية، الكتاب الثامن، القاهرة ١٩٨٩. وللدراسة الثانية نشرت من قبل في مجلة ألف، العدد العاشر،

القاهرة ١٩٩٠. والدراسة الثالثة نشرت من قبل في قضايا وشهادات، العدد الثاني، دمشق ١٩٩٠.

(٣) معارضة في حريدة "الأهالي".

طارق البشرى، فهمى هويدى) إلى اليسار الإسلامى بينما يقترب البعض الآخر (محمد الغزالى، محمد عمارة) إلى اليمين الدينى. ومن الظلم وضع سيد قطب فى اليمين الدينى وهو فى مرحلته الاجتماعية صاحب "العدالة الاجتماعية فى الإسلام" و"معركة الإسلام والرأسمالية" و"السلام العالمى والإسلامى". أما اليسار العلمانى فهو خصيم للفكر الدينى وليس أحد تياراته، رافض لليمين واليسار الإسلامى فى آن واحد. وأخذ من اليسار الإسلامى أحد ممثليه دون باقى ممثلى الإسلام المستتير (محمد سليم العوا، محمد رضا محرم). وهناك تيار دينى علمانى، إسلامى مستتير علمانى، حلقة الوصل بين اليسار الإسلامى واليسار العلمانى ولم يتم التطرق إليه إلا عرضاً (محمد أحمد خلف الله). وليس الخطاب الرسمى للدولة خطاب الأزهر، وخطاب اليمين الدينى أى المعارضة الدينية خطاباً واحداً. فالخطاب الرسمى للدولة إعلامى دعائى يبرر قرارات الدولة، خطاب شيخ الأزهر ومفتى الديار المصرية وأجهزة الإعلام وحديث الروح وأحاديث الجمعة وصفحات الفكر الدينى. أما خطاب المعارضة الدينية (فهمى هويدى، عادل حسين) فهو خطاب معاد لخطاب الدولة وللخطاب العلمانى فى آن واحد. كما يضم اليسار الإسلامى، المصنف يساراً أكثر منه إسلامى، مجموعة من الخطابات المتباينة: الإسلامى (حنفى) والعلمانى (خليل عبد الكريم). وهناك فى الخطاب الرسمى الحكومى أقصى اليمين (الشعراوى) الذى يسجد لله فى هزيمة ١٩٦٧ لهزيمة الشيوعية والإلحاد أمام إسرائيل من اليهود أهل الكتاب، فيضيع دم الشهداء هدراً. ولا يبدى رأياً فى كامب دافيد لأنه لا يدخل الدين فى السياسة، وكل فكره سياسى تحت غطاء دينى. ويصادر الآداب والفنون كما فعل فى "أولاد حارتنا" و"الآيات الشيطانية" وتغيير رواية "عبث الأقدار" لنجيب محفوظ إلى "عجائب الأقدار".

والهدف من تحليل الدينى المعاصر إستئناف معاركه، مثل معركة طه حسين فى "الشعر الجاهلى" ومعركة محمد أحمد خلف الله فى "الفن القصصى فى القرآن الكريم". والحقيقة أن معركة طه حسين كانت ترديداً لبعض أحكام الاستشراق والصراع فى فرنسا فى الربع الأول من هذا القرن بين المدرسة التاريخية والمدرسة الأسطورية منذ هيجل وشتراوس فى ألمانيا حتى رينان وكوشو فى فرنسا^(١). ويرى المؤلف أن المعركة لم تكن معركة الشعر بل معركة قراءة النصوص الدينية طبقاً لآليات العقل الإنسانى التاريخى لا العقل الغيبى الغارق فى الأسطورة. أما معركة "الفن القصصى فى القرآن الكريم" للدكتور خلف الله أحمد خلف الله فهى أوقع وأدل لأنها تمس الفكر الدينى. منعت الرسالة من المناقشة، ومنع المشرف عليها الشيخ أمين الخولى من حق الإشراف على الرسائل. وقد

(١) أنظر الدراسة الثانية فى هذا الكتاب "من الانتحال التاريخى الى الابداع الحضارى قراءة فى "الشعر الجاهلى" بعد سبعين عاماً لطفه حسين (١٨٨٨-١٩٧٢) .

فتحت هذه المعارك الباب للسجال بين الخطاب الدينى والخطاب العقلانى، بين الخطاب الأسطورى الذى يجعل التقوى تجلب البركة والربح الوفير والخطاب العقلانى النقدى. ومع ذلك، الدين عنصر أساسى فى نهضة الأمة. فالدين للحياة دون الجمع بين السلطتين الدينية والسياسية حتى لا يتم الحكم على الفكر باسم الدين متذرعاً بالسياسة أو باسم السياسة متذرعاً بالدين.

أ - الخطاب الدينى المعاصر، آلياته ومنطقاته الفكرية^(١).

وتعرض هذه الدراسة لموضوعين رئيسيين. الأول، آليات الخطاب والثانى، المنطلقات الفكرية. وآليات الخطاب خمسة مستمدة من خصائص فكر الجماعات الإسلامية فى مصر وهى :

أ - التوحيد بين الفكر والدين، وإلغاء المسافة بين الذات والموضوع، بين الإنسان والله. فكل فكر فى التاريخ هو دين، خاصة الفكر الرسمى. أما الفكر المعارض فهو خارج على الدين. وتتصل هذه الخاصية بالخامسة، إهدار البعد التاريخى. لذلك يستشهد المؤلف بحديث "أنتم أعلم بشؤون دنياكم" ويقول على بن أبى طالب عن القرآن "إنما هو خط مسطور بين دفتين لا ينطق، إنما يتكلم به الرجال" أو ما قاله أحد رموز الفكر الإسلامى "كما تكونون يكون دينكم". لا يوجد إسلام اجتماعى سياسى لصالح الحكم وآخر لصالح المحكوم، تأويل الأغنياء وآخر تعبير عن الفقراء، ولكن هناك إسلام واحد جامع مانع لكل العصور ولجميع الطبقات.

ب - تفسير الظواهر كلها بردها إلى مبدأ أو علة أولى، سواء كانت الظواهر الطبيعية أو الظواهر الاجتماعية. وهو التيار الغالب والموروث فى الخطاب الأشعرى الذى لم يستطع أصحاب الطوائع من المعتزلة إيقافه ولا أصحاب التجريب والاعتبار فى العلوم. وهذا هو هدف "من العقيدة إلى الثورة" لتفكيك الخطاب الأشعرى الذى يوقع فى الجبرية الشاملة والحاكمية بالرغم من قوله بالكسب وهو أقرب إلى الجبر منه إلى حرية الإرادة وخلق الأفعال. وتكون النتيجة التوجه إلى العلم الغربى القائم على العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول على الأقل فى صياغات العلم التقليدى.

ج - الاعتماد على سلطة السلف أو التراث وقديسيته مثل النصوص الأولى. وهذا هو الهدف من تفكيك التراث وإعادة بنائه، ونقد سلطة التراث التى تعتمد عليها السلطان الدينية والسياسية.

د - اليقين الذهنى والحسم الفكرى القطعى ورفض الخلاف فى الأصول مما يمنع من التعددية والحوار. وقد يتزاوج هذا مع التعصب والحنق والتشدد والعنف

(١) بعد المحطات النبوية، المصدر السابق، ص ١٢ - ١٠٦.

فى رقص حق الاختلاف. وقد ينتهى إلى تكفير المخالفين فى الرأى.

هـ - إهدار البعد التاريخى، والإبقاء على الماضى، عصر الخلافة الراشدة أو العثمانية التركية ضد أية محاولة لإثبات تاريخية الفكر الإسلامى قبل أن يتحول إلى بنية. وهناك نماذج عديدة على ذلك مثل مصطلح الجاهلية الذى يطلق أيضاً على جاهلية القرن العشرين. مع أنه يمكن مد الدلالات وتحويلها إلى بنية توجد فى أى عصر.

هذه الآليات صحيحة ثقل أو تكثر عن خمس، نضيف عليها نحن عادة خمسة أخرى مثل جدل الكل أو لا شئ، العمل السرى لا العلنى، غياب العقل والحوار، وسيادة التعصب والتسلط، تغيير المجتمع عن طريق تغيير السلطة، تطبيق الشريعة بمعنى تطبيق الحدود ومطالبة الناس بواجباتهم قبل إعطائهم حقوقهم^(١). والحقيقة أنه لا فرق بين هذه الآليات فى الفكر الدينى وبينها فى الفكر العلمانى بكل اتجاهاته: القومى، والليبرالى، والماركسى. هى سمات الفكر فى المجتمع المتخلف وفى الثقافة التقليدية. وقد تنطبق على الفكر الجذرى وليس على الفكر المستنير، العاقل المفتوح، والذى يقبل الحوار والرأى الآخر.

والمنطلقات الفكرية إثنان : الحاكمية والنص. والحاكمية فى حقيقة الأمر لا تفهم إلا فى سياقها النفسى والاجتماعى والسياسى والتاريخى. فهى مقولة دفاعية حماية للنفس، وهجومية لتقويض النظام القائم. هى سلاح عملى أكثر منها مقولة نظرية. أهميتها فى فعلها وأثرها وحربها ضد النظم القائمة. أما تعريفها بأنها التوحيد بين السلطتين الدينية والسياسية فهو ملؤها بمضمون نظرى ليس فيها، ووافد من التجربة الغربية الحديثة. وتأصيلها فى التحكيم ورفع المصاحف على أسنة الرماح، وقول "لا حكم إلا لله" كخدعة ميساسية تعى الحاضر بارجاعها إلى الماضى. إنما تعنى الحاكمية رفض الأنظمة القائمة المتهاوية قومية كانت أو ماركسية أو ليبرالية بعد فشل الأيديولوجيات العلمانية للتحديث، وكفر بالعقل والعقلانية، وبالجزبية والتعددية. وبالاشتراكية العربية والعلمية بعد اضطهاد الحركة الإسلامية خاصة الإخوان فى مصر، وما لاقاه أعضاؤها من أهوال التعذيب فى السجون. فإذا كان الإنسان قوياً فالله أقوى. وإذا كانت العلمانية قد أدت إلى مزيد من إحتلال الأرض وقهر المواطن وفقر الناس وتمزيق الأمة والاعتماد على الغرب، والتخلف والتشتت والتغريب وسلبية الجماهير فإن "الإسلام هو الحل" القادر على تحقيق مطالب الأمة فى الحرية والتحرر والاستقلال والتنمية والمساواة

(١) انظر "الدين والثورة فى مصر ١٩٥٣ - ١٩٨١"، الجزء السادس : الأصولية الإسلامية، مدبولى،

القاهرة ١٩٨٩، ص ٣٠٤ - ٣٠٧.

والعدالة الاجتماعية. وإذا كانت الحاكمية تنفي التعددية والديموقراطية وتؤمن بالحزب الواحد فهي مثل التيارات السياسية في عصرها. فآزمة التعددية والديموقراطية عامة عند الجميع. ولا فرق بين خطاب الدولة السياسى وخطاب الجماعات الدينية فى الحاكمية أى الاستئثار بالسلطة واستبعاد الخصوم. كلاهما يكشف عن خطاب دكتاتورى محايت للخطابين السياسى الرسمى والدينى المعارض، علاقة أعلى بأسفل، سيد بعبد، وليست علاقة أفقية بين حاكم ومحكوم، بين مواطنين أحرار. فالصراع حول تمثيل الحاكمية لا حولها.

صحيح أن سيد قطب فى "معالم فى الطريق" هو منظر الحاكمية ولكن بعد الصراع السياسى مع الناصرية حول الحكم^(١). كان خطاب قطب الاشتراكى هو ماتم تنفيذه فى ثورة يوليو فى الستينات ولكن الصراع كان على السلطة. فالعداء لثورة يوليو لم يبدأ إلا بعد ١٩٥٤. وتعاون بعض الإخوان مع الثورة كان إثارة للمنصب على المبدأ، وخطأ الإخوان فى رفض التعاون طلباً للسلطة كلها. كان قطب يريد تحطيم شعارات الحرية والاشتراكية والوحدة لأنها علمانية، ضد الإسلام وليست نابعة منه، ينفذها الليبراليون والماركسيون والبعثيون. ليست مقدسات أو مطلقات، وشتان ما بينها كشعار وبين الواقع كتطبيق : السجون، الطبقة الجديدة، الفرق بين الأنظمة التقدمية والأنظمة الرجعية. الحاكمية إذن أكبر رد فعل على عبد الناصر وتسلطه. كما أن صفات الإمام عند الشيعة رد فعل على صفات الإمام عند السنة. لا يمكن فهم خطاب سيد قطب إذن إلا فى إطار الصراع بين الإخوان والثورة. يكفر الدولة لأن الدولة تكفره. يرفض الدولة لأن الدولة ترفضه. يحكم بجاهلية الدولة لأن الدولة تجهله. يريد تغيير المنكر باليد لأن الدولة تطارده وتستعمل العنف ضده. عنفه عنف مضاد للعنف الأول المبدئى. عنفه عنف محرر ضد عنف الدولة القاهر. ليس تغيير المنكر باليد جريمة بعد الموعظة باللسان، والنصيحة للإمام، واللجوء إلى القضاء، ولكنها ليست يداً فردية بل خروجاً جماعياً على الإمام بقيادة قاضى القضاة. أما أثر المودودى عليه فهو ثانوى خاصة وأن

(١) الإحالات فى هذه الدراسة أولاً إلى سيد قطب فى "معالم فى الطريق" (٢٢ مرة) ثم إلى القرضاوى (١٥ مرة) ثم إلى "معركة الإسلام وللأسمالية" (٧ مرات) ثم إلى حسن حنفى (٦ مرات) ثم إلى فهمى هويدى (٥ مرات) ثم إلى "فى ظل القرآن" و"الإسلام ومشكلات الحضارة" و"المستقبل لهذا الدين" و"الغزالي"، كل منها مرتان، وإلى الشعراوى والمودودى، وأحمد بهجت، وعادل حسين، كل منهم مرة.

قطب لم يقرأ كتاب "المصطلحات الأربعة" للمودودي إلا متأخراً^(١). وقد كان يعبر أيضاً عن الصراع بين المسلمين والهندوس وضرورة المفاصلة. وكانت هذه الثنائية عند قطب حتى في خطابه الاشتراكي الأول في التعارض بين الإسلام والرأسمالية كما هو الحال في "معركة الإسلام والرأسمالية". وهي ثنائية سائدة في الخطاب الوطني كله قبل ١٩٥٢ ضد الاقطاع والاستعمار والقصر وفساد الأحزاب. فالدين بديل عن القومية كهوية للمسلمين في الهند. والأممية أرحب وأوسع من الرقعة الجغرافية. إن ثنائيات الحاكمية هي ثنائيات موروثية بين العلم والجهل، القدرة والعجز، الحكمة والهوى. تغذى ثنائيات العصر الناتجة عن المقاومة والقهر.

وينقد المؤلف الحاكمية ويبين خطورتها لأنها تهدد العقل، وتصادر الفكر على المستوى العلمي والثقافي، وتؤسس أشد الأنظمة السياسية رجعية وتخلفاً دون تحليلها في إطارها النفسي والاجتماعي والسياسي. الحاكمية أزمة وجودية وليست مفهوم متقنين، سجون ومعتقلات وتعذيب وليست تحليلات النخبة المزائدة. ويبين أن وجود الأقليات المسيحية في العالم الإسلامي مانع من تطبيق الحاكمية في حين أن مفهوم الأقلية غير وارد في النظام الإسلامي الذي يقوم على المساواة في الحقوق والواجبات بين الجميع داخل الأمة والوطن الواحد. ويرفض المؤلف المواقف الحدية لسيد قطب وفي نفس الوقت يعيب على الشافعي إيديولوجيته الوسطية. فلا الحد مقبول ولا الوسط مقبول. والمؤلف حدى المواقف مثل قطب، حد يرفض حداً.

والمنطلق الثاني النص. صحيح قد تمت صياغته طبقاً لتاريخية اللغة ولكن دون التخلي عن استقلال المعنى وإلا تغيرت المعاني بتغير اللغة. ويتجدد فهم النص طبقاً للظروف المتجددة، وليس فقط طبقاً للغة وحدها. وهذا أيضاً لا يعني إنكار وجود حقائق إنسانية عامة وشاملة ثابتة يتم تحقيقها على أوجه متعددة في الزمان والمكان. للنصوص الدينية بعض الجوانب الثابتة وهي المعاني الإنسانية الشاملة مثل حقوق الإنسان. ولها جوانب تطبيقية قد تختلف من عصر إلى عصر. النص له مستويات عدة إبتداء من كونه كلاماً قبل الإعلان عنه وهو الثابت إلى الكلام المعطى عنه في لغة وزمان ومكان وبنية وثقافة وشعب وهدف وتاريخ. يفهمه الناس طبقاً

(١) انظر "دراستينا: أثر سيد قطب على الحركات الإسلامية المعاصرة"، أثر أبو الأعلى المودودي على

الحركات الإسلامية المعاصرة: في ص ١٢٣-٢٠٠ الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١، ج٥.

و"الحركات الدينية المعاصرة" مديولى، القاهرة ١٩٧٩.

لمستواهم الثقافي. وهو متغير^(١). النص هو الظهور. وما لا يظهر في النص يكون خاضعاً للاجتهاد كما هو الحال في الفقه خاصة في التشريعات التي إرتبطت بوقتها مثل قوانين الميراث والزواج. المهم روح الشريعة التي طورت المجتمع العربي من العصر الجاهلي إلى صدر الإسلام، والمطلوب تطويره من صدر الإسلام حتى الآن، لا فرق بين فقه شيعي وسني. والنص نفسه ليس سلطة خارجة عن المجتمع ومصالح الناس. فهو نفسه واقع بدليل "أسباب النزول" و"الناسخ والمنسوخ". المهم عدم الوقوع في حرفية النص وفي عبودية النص وفي تقديس النص بناء على تخلف المجتمع الذي مازال يعلم في المدارس فقه الجوارى وأهل الكتاب. هذان المنطلقان: الحاكمية والنص يغنيان بعضهما البعض، أشبه بدائرة مغلقة، تقوم الحاكمية على النص، ويتحول النص إلى سلطة الحاكمية.

وفي النهاية تمتاز الدراسة كالعادة بالبراعة في التحليل، والجرأة في أخذ المواقف، والقدرة على كشف المستور. تدخل في سجال مع المعاصرين كي تكشف زيف الخطاب السائد. وتقوم على تحليل النصوص، وتقديم القرائن بعيداً عن الخطابيات والإنشائيات والمواقف الانفعالية، مساهمة في حركة التوير الثقافي المعاصرة.

ولكن تحليل الخطاب في الحياة اليومية، الخطاب الإعلامي ومقالات الصحف والعواميد الثابتة، والأحاديث التلفزيونية يجعل الدراسة أقرب إلى علم اجتماع الثقافة وتحليل الخطاب التطبيقي دون مناهج تحليل الخطاب في العلوم الاجتماعية مثل تحليل المضمون. غاب عبد القاهر الجرجاني وسيبويه وابن جني وحازم القرطاجني والبلاغيون القدماء حتى طغى الجانب التطبيقي المعاصر على الجانب النظري القديم، وتغلب هموم المواطن على هموم العالم. كما تم التآرجح بين الآليات والمنطقات. فالآليات الخمس يمكن أن تكون منطقات، والمنطلقان الاثنان يمكن أن يكونا آليات خاصة. وقد كان عنوانها السابق في نشرتها الأولى "الأسس الفكرية والأهداف العملية". كما أن ميزان التعادل بين تحليل القديم وتحليل الجديد لم يتم حفظه باستمرار. أحياناً يطغى تحليل القدماء ويتم الاستطراد فيه والموضوع معاصر. وأحياناً يغطي تحليل المعاصرين والموضوع قديم. يوضع الخطاب المتطرف والمعتدل في نفس الخطاب، فلا فرق بين الخطابين إنما هو توزيع أدوار. الخطاب المتطرف إستراتيجية، والخطاب المعتدل تكتيك. يهدف كلاهما إلى السلطة بطريقتين، بالقنبلة والقلم، بالعنف والحوار. وهو حكم قاس يقوى الخطاب المتطرف بتوحيده. ويحيل المعتدل إلى متطرف طبقاً لرؤية الآخرين له مع أن الحنكة الفكرية

(١) انظر : مستويات النص القرآني، أدب ونقد، مايو ١٩٩٣ ص ٢١-٢٢.

فى توسيع رقعة الخطاب المعتدل وتضييق مساحة الخطاب المتطرف حتى يمكن توسيع قاعدة الحوار والتفاهم بين كل أنواع الخطاب الدينى والسياسى. فيتشأ القلب وثقله بين الأطراف وهامشيتها. هناك تيارات عديدة داخل الفكر الإسلامى، يمين ويسار ووسط، والخلاف بينهما أشد من الخلاف بين السلفية والعلمانية. الاعتدال والتطرف من ناحية والفقهاء والوعاظ من ناحية أخرى. كلاهما خطاب معارضة ضد السلطة. لذلك يقابل المؤلف الخطاب المتطرف بـ خطاب متطرف مضاد. فلا يقل الحديد إلا الحديد. ويستعمل المؤلف لفظ الأيديولوجى وكأنه تهمة كما فعل ذلك من قبل فى "الإمام الشافعى وتأسيس الأيديولوجية الوسطية" مع أن التحليلات كلها تكشف عن البعد الأيديولوجى فى الخطاب العربى المعاصر. الأيديولوجى هو الذى يجمع بين النظر والعمل، بين العلم والوطن عند الباحث والمبحث على حد سواء. ليست الأيديولوجيا ضد العلم كما هو الحال عند ماركس فى "الأيديولوجية الألمانية" وكما فهمها الأيديولوجيون الرجعيون بعد عودة الملكية فى فرنسا، دى بونالد، ودى ساسى. وبطبيعة الحال تحمل الجماعة الإسلامية أيديولوجية مناهضة لأيديولوجية الدولة، وفى نفس البنية السلطوية والاستبعاد المتبادل. الحاكمية خطاب أيديولوجى، ونقد الخطاب الدينى خطاب أيديولوجى. الصراع الأيديولوجى واقع فى صراع الخطابات السياسية. وهدف كل تيار سياسى تحويل الأيديولوجية إلى واقع، وتسكين الإنسان فى جب السلطة، أية سلطة. إنما الرواة فقط وبسبب التواتر رواة وليسوا أيديولوجيين. وشرط الرواية الصحيحة العدل أى الوعى الخالى من كل أحكام مسبقة أو الأهواء أى الأيديولوجيات.

وأخيراً ليست القضية نقد الخطاب الدينى ورفض المصالحة معه، واستبعاده وإزاحته بل الدخول فى حوار معه لإيجاد أرضية مشتركة تجمع الخطاب العربى المعاصر فى هدف مشترك، وطموح بعيد، يمثل حلماً عند الجميع. "ولا سبيل أمامنا إلا أن نسعى فى تأسيس العقل"، ونقل المحور الرأسى الذى يسود الخطاب المعاصر إلى المحور الأفقى. ليس التحدى هو الاستبعاد بل الاستقطاب، وعدم توريث العداوة والبغضاء، والوقوع فى التحزب والتعصب والصراع بين مطلقين، والدخول فى جدل الأبيض والأسود، والحق والباطل كما هو الحال فى المنطق المانوى والشيعى. التغيير من الداخل أفضل من الرفض من الخارج، وتطبيق حد السرقة على اللصوص والنصابين وليس على الفقراء والمحتاجين كما يقول ابن القيم أجدى حالياً من رفض تطبيق الشريعة الإسلامية بدعوى العلمانية. إن تغيير الواقع خطوة خير من إدانته، وتغيير الفكر خير من استبعاده وترك الواقع. والخوف أن يتم إستبعاد "نقد الخطاب الدينى" وحصار مؤلفه كما تم من قبل إستبعاد "نقد الفكر الدينى" وحصار مؤلفه.

٢- التراث بين التأويل والتلوين، قراءة في مشروع اليسار الإسلامي أم التراث بين التفكير والتركيب، قراءة في مشروع "التراث والتجديد"؟^(١)

بالرغم من صعوبة المراجعة على المراجعة خاصة إذا كان المراجع الثاني هو موضوع المراجعة إلا أن فائدتها جمة نظراً لرسم صورة لموضوع المراجعة في ذهن المراجع الأول وإعادة تصحيح هذه الصورة في ذهن المراجع الثاني. وهي مراجعة جادة متأنية بعد قراءة عدة مجلدات يصعب على غير المتخصص قراءتها. لا توجد بنية للدراسة بدليل غياب ترقيم أجزائها كما هو الحال في الدراسة الأولى، باستثناء أولويات الخطاب الديني التي قد تضم النقاط الخمس الأخيرة.

ومنذ البداية هنا خطأ في إسم المشروع بين المستوى العلمي والمستوى الشعبي. فالمشروع إسمه "التراث والتجديد" على المستوى العلمي و"اليسار الإسلامي" على المستوى الشعبي. "التراث والتجديد" للخاصة و"اليسار الإسلامي" للعامة. "التراث والتجديد" للنظر و"اليسار الإسلامي" للعمل. "اليسار الإسلامي" هو المنبر الحزبي الذي يعبر من خلاله "التراث والتجديد" عن ممارسته السياسية من أجل حشد الجماهير. وهناك مستوى ثالث وسط يخاطب جماهير المثقفين، الجمهور الوسط بين الخاصة والعامة^(٢). "من العقيدة إلى الثورة" ليس هو الجزء الأول من

(١) بعد عنوان الدراسة "التراث بين التأويل والتلوين"، قراءة في مشروع اليسار الإسلامي هناك العناوين الآتية بلا ترقيم:

التأويل : الدلالة اللغوية الاصطلاحية.

التلوين : قراءة مغرضة.

القراءة المنتجة.

اليسار الإسلامي وأولويات الخطاب الديني.

الماضي والحاضر : الأصل والفرع.

التراث : بناء شعوري أم بناء تاريخي؟

التراث : إعادة بناء أم إعادة طلاء؟

النصوص : تأويل أو تلوين.

التوفيقية : النجاح والأخفاق.

(٢) يمكن إذن توزيع خريطة أعمال على المستويات الثلاثة الآتية :

أولاً : المستوى العلمي

١- التراث والتجديد (البيان النظري للجبهة الأولى، موقفنا من التراث القديم) ١٩٨٠.

٢- من العقيدة إلى الثورة "أول تطبيق لإعادة بناء التراث القديم، علم أصول الدين" ١٩٨٨/٧.

٣- مقدمة في علم الاستغراب (البيان النظري والتطبيق الأول للجبهة الثانية، موقفنا من التراث الغربي) ١٩٩١.

٤- من النقل إلى الإبداع "ثاني محاولة، إعادة بناء علوم الحكمة" (تحت الطبع).

ثانياً : المستوى الثقافي

١- قضايا معاصرة (جزءان) =

"التراث والتجديد" بل هو المحاولة الثانية لإعادة بناء علم أصول الدين بعد المحاولة الأولى لإعادة بناء علم أصول الفقه (١٩٦٥). وهو لا يدخل تحت المستوى الشعبي "اليسار الإسلامي" بل المستوى العلمي وهو "التراث والتجديد". وهو ليس مشروعاً موسوعياً بل هو ثنائي تطبيق للجهة الأولى^(١). اختصاره وارد من أجل كشف المستتر في بنية الخطاب سعياً لتطويره وتجاوزه بشكل جذلي. وكان القصد من السفر الكبير الذي يعادل ربع "المغنى" للقاضي عبد الجبار ألا أترك كبيرة أو

أ- في فكرنا المعاصر (في الأنا) ١٩٧٦

ب- في الفكر الغربي المعاصر (في الآخر) ١٩٧٧.

٢- دراسات إسلامية (في الأنا) ١٩٨٢ .

٣- دراسات فلسفية (في الأنا والآخر) ١٩٨٧.

٤- هموم الفكر والوطن (جزءان).

أ- التراث والعصر والحدث ١٩٩٧.

ب- الفكر العربي المعاصر ١٩٩٨.

٥- حوار الأجيال ١٩٩٨.

ثالثاً : المستوى الشعبي

١- اليسار الإسلامي (العدد الأول) ١٩٨٠.

٢- الدين والثورة في مصر ١٩٥٢-١٩٨١ (ثمانية أجزاء) ١٩٨٩.

٣- جمال الدين الأفغاني ١٩٩٨.

٤- الدين والثقافة والسياسة ١٩٩٨.

٥- حوار المشرق والمغرب (بالاشتراك مع محمد عابدي الجابري) ١٩٩٠.

وتدور ثلاثية الشباب بالفرنسية على نفس التقسيم على النحو الآتي :

١- مناهج التفسير، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه (الجهة الأولى) ١٩٦٥.

٢- تفسير الظاهريات ، الحالة الراهنة للمنهج للظاهرياتي وتطبيقه في ظاهرة الدين (الجهة الثانية) ١٩٦٦.

٣- ظاهريات التفسير، محاولة في هرميوطيقا وجودية للعهد الجديد (الجهة الثالثة، نظرية التفسير) ١٩٦٦.

أما ترجماتي الأربع فتدور في الجهة الثانية، "موقفنا من التراث الغربي" مستعملاً

نصوص الآخر كأداة للتعبير عن واقع الأنا وهي :

١- نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط ١٩٦٨.

من التعددية والحوار. وقد يتزاوج هذا مع التعصب والحنق والتشدد

والعنف ٣- لسنج: تربية الجنس للبشرى ١٩٧٦.

٤- سارتر : تعالى الأنا موجود ١٩٧٧.

أما كتابي بالإنجليزية "الحوار الديني والثورة" ١٩٧٧ وكذلك "الإسلام في العصر

الحديث" (جزءان) ١٩٩٥ في جدل الأنا والآخر والعصر. فهما أدخل في الجبهات الثلاث في آن

واحد. أما تحقيقاتي فثلاثة: واحد منها على المستوى العلمي وهو "المعتمد في أصول الفقه"

لأبي الحسين البصري، ١٩٦٤ واثنان على المستوى الشعبي وهما: "الحكومة الإسلامية" للإمام

الخميني ١٩٧٩ و "جهاد النفس أو الجهاد الأكبر" للإمام الخميني ١٩٨٠ .

(١) وقد وقع في نفس الخطأ فؤاد زكريا عندما رد على كتاباتي للصحفية عن "الأصولية الإسلامية" وليس

على كتاباتي العلمية في مشروع "التراث والتجديد".

صغيرة إلا وأتناولها. وهى أول محاولة بالعربية، مازالت بها تجارب المحاولة والخطأ. وأمكن تلافي بضع الأخطاء فى المحاولة الثانية التى على سبيل الظهور "من النقل إلى الإبداع" لإعادة بناء علوم الحكمة. ويقدم المؤلف دراسته على أنها دراسة لقراءة للإسلام مغايرة لقراءة اليمين الدينى فضلاً عن نظريته الحيوية للتراث الفكرى فى الإسلام. والحقيقة أننى لا أقدم قراءة للإسلام بل للتراث القديم حتى دون أن أسميه حتى يكون جامعاً شاملاً لكل ما هو فى المخزون النفسى بما فى ذلك الأمثال العامية والآداب الشعبية وسير الأبطال والغزاة فى السير الشعبية. ويعطيها المؤلف ميزتين أخريين، التعامل مع الظاهرة كتعبير حضارى ورفض التبعية والهيمنة الأمريكية الأوروبية مع أن القراءة ليست مهيمنة على نحو مباشر وصريح إلى هذا الحد^(١).

صحيح أن منبر "اليسار الإسلامى" صدر فى ١٩٨٠ بعد الثورة الإسلامية فى إيران فى فبراير ١٩٧٩، وبعد ازدياد الثقة بإمكانيات الثورة الإسلامية، وقبل حادث المنصة فى أكتوبر ١٩٨١ فى مصر. وقد ترددت كثيراً فى استعمال مصطلح "اليسار الإسلامى" وكما عبرت عن ذلك فى الدراسة الأولى فى المجلة بعنوان "ماذا يعنى اليسار الإسلامى؟" مقارنة بين بدائل أخرى مثل : الثورة الإسلامية، الإسلام السياسى. ومازالت لم أستقر عليه بعد فى حين لم أتردد فى استعمال مصطلح "التراث والتجديد" منذ كنت طالباً فى السنة الرابعة فى الجامعة عام ١٩٥٦، عام التخرج، ووعى المشروع كله وبمفاهيمه الرئيسية: المنهاج الإسلامى العام : الطاقة والحركة، والتصور والنظام، والفكر والواقع^(٢).

ولا فرق عندى بين إشكاليات النص الدينى والنص التاريخى والنص القانونى إلا فى الدرجة وليس فى النوع. النص الدينى أعقدها لأنه يضع قضية الصحة التاريخية وصحة التأويل والممارسة العملية فى حين يتعلق النص الأدبى والتاريخى بالصحة التاريخية دون التطبيق العملى. ولا يعتنى النص القانونى بالصحة التاريخية. وإشكالية القصد فيها جميعاً وليست فى النص الأدبى أكثر منها فى النص الدينى. صحيح أن النص الخام حالة ميتافيزيقية لا وجود لها بالفعل لا ندرى عنه

(١) يشير المؤلف إلى : من العقيدة إلى الثورة حوالى ١٥٦ مرة (الجزء الأول ٥١ مرة والجزء الثانى ٣٥ والجزء الثالث ٢٠ والجزء الرابع ١٢ والجزء الخامس ٢٨)، والتراث والتجديد ٨ مرات، وإلى قضايا معاصرة مرتان، وإلى دراسات إسلامية واليسار الإسلامى وإلى الجزء الخامس من الدين والثورة فى مصر عن الحركات الإسلامية المعاصرة مرة واحدة.

(٢) انظر السيرة الذاتية فى "محاولة مبدئية لسيرة ذاتية" فى "الدين والثورة فى مصر" ج ٦ "الأصولية الإسلامية"، مديولى ، القاهرة ١٩٨٩ ص ٢٠٧-٢٩٢ وأيضاً "محاولة ثانية لسيرة ذاتية" فى "مهموم الفكر والوطن" ج ٢ الفكر العربى المعاصر، دار قباء ١٩٩٨ ص ٦٠٩-٦٦٧.

شيئاً إلا ما نفهمه منه بالضرورة ولكنه هو النص الذي حاول الحنابلة إنقاذه من تأويلات الفلاسفة وشطحات الصوفية وأهواء المتكلمين، ومن القراءات الحضارية له، العودة إلى النص الساكت قبل إنطاقه بالفهم الإنساني. وهذا النص هو إجابة لسؤال يطرحه الواقع في البداية كما هو معروف في أسباب النزول. ثم تحول إلى غطاء يستر الواقع ويتستر عليه ويعميه كما هو الحال الآن حتى ضاعت الأرض واحتتمى أبوك بالنصوص، فدخل اللصوص".

والآن : هل ينطلق اليسار الديني واليمين الديني من نفس الثوابت المعرفية التي تطرحها النصوص الدينية؟ هل تسيطر عليه آليات الخطاب السلفي؟ الحقيقة أن هذا التساؤل يضع الفكر الديني كله في سلة واحدة لا فرق بين يساره ويمينه بالرغم من التمايز بينهما وانقلاب بعض ممثليه الذين كانوا يساراً علمانياً من قبل إلى يسار ديني ثم انقلابهم بعد ذلك إلى يمين ديني على الأقل على مستوى النظر. اليسار الإسلامي خطاب متميز، خطاب عقائلي إنساني اجتماعي منذ مصطفى السباعي وسيد قطب الأول من ضمن ممثليه. ولولا صدام الإخوان مع الثورة وتعذيبهم في السجون لما تحول سيد قطب من اليسار الإسلامي في "العدالة الاجتماعية في الإسلام" و"معركة الإسلام والرأسمالية" و"السلام العالمي والإسلام" إلى اليمين الديني في "معالم في الطريق"^(١). وهو نفس خطاب المضطهدين الذي ظهر عند المودودي تعبيراً عن إضطهاد المسلمين من الهندوس. وهو الخطاب الذي يلجأ إليه الشباب تعبيراً عن الإحباط والحرمان، من الهامش إلى القلب، ومن المنبوذ إلى أمير الأمراء. ويرفض المؤلف هذا التحليل النفسي الاجتماعي لتحول خطاب سيد قطب قبل السجن وبعده ويؤثر جعله بنية فكرية لليمين الديني لا شأن له بالتاريخ وهو الذي يعيب عليه اللاتاريخية.

١- ويعيد المؤلف قراءة مشروع "التراث والتجديد" ابتداءً من محاولته العربية الأولى "من العقيدة إلى الثورة" لينقله من التلويين إلى التأويل. ويستطرد منذ البداية في الفرق بينهما كما يتصورهما وتطبيقهما على موضوعه. ويستخدم موضوعه لإبراز مفاهيمه قبل تطبيقها في تحليل الخطاب الديني وعرض الخطاب نفسه وإشكاليته، وينقل البحث من مستوى الموضوع إلى مستوى الذات، والدراسة من مستوى المدروس إلى مستوى الدارس. وهو ما يفعله معظم المفكرين. فالمؤلف نفسه قام بالتلويين قبل أن يقوم بالتأويل. وهي تفرقة من عالم لغة وأستاذ بلاغة يعتز بها المفكر والمناضل ويتوقف كثيراً عندها^(٢). وهذه هي القراءة الطبيعية التي يقوم بها جيل آخر لمشروع "التراث والتجديد" من أجل تطويره.

(١) انظر دراستنا التي يحيل إليها المؤلف "أثر سيد قطب على الحركات الدينية المعاصرة في" الدين والثورة في مصر" ج ٥ "الحركات الدينية المعاصرة"، ص ١٦٧ - ٣٠٠.

(٢) هي جان هيرش، تلميذة كارل يا سيرز وأستاذة الفلسفة في جامعة جنيف.

وتفجير الطاقة حتى ولو انفجرت فيه. وهو مدخل علمي صرف في المعنى الاشتقاقي للفظ التأويل، وعلاقة التأويل بالتفسير مثل علاقة الخاص بالعام، والدراية بالرواية، والعقل بالنقل. وعلوم التأويل هي علوم القرآن. التلوين هو التأويل المستكره أو التأويل المنموم، والتأويل هو التأويل المقبول. التلوين مثل تأويلات الصوفية وإشاراتهم ومواجيدهم ورموزهم وتأويلات الشيعة. الصوفية ممالئة للسلطة، والشيعة معارضة لها مما يدل على وجود البعد اللامعرفي في المعرفي، والسياسي في العلمي. الفرق بين التأويل والتلوين هو الفرق بين التأويل والقراءة. التأويل له قواعده المعرفية، نقل المعنى الأصلي إلى معنى فرعي لقرينة. أما القراءة فهي إعادة إنتاج النص من بيئته الأولى القديمة إلى بيئته الجديدة، وتأليفه مرة ثانية. البداية من القديم والنهاية من الجديد. الوسيلة من القديم، والغاية من الجديد. التأويل شرح والقراءة إبداع، نص على نص، ليست انطباعية أو تعلن عن موت المؤلف، بل تعتمد على حياة القارئ وإحساسه بأزمة العصر. وهي تفرقة علمية لها وجاقتها ولكن خشية قصر العمر والبداية بالتأويل ألا أصل إلى الغاية وأظل في الوسيلة. هي تفرقة أكاديمية فقهية يقوم بها المؤلف على مكتبه وفي حجرته ولكنها تفقد دلالتها في الشارع ومع الناس حين تهب العواصف وتتدلج النيران. هذا دور جيل جديد أن يقوم بإحكام التلوين، وتحويله إلى منعطف دقيق، يستند إلى التأويل. أما أنا فيكفيني أن القديم ليس له معنى ثابت بل يتغير معناه، إنتاج كل عصر، وبالتالي نزع قدسيته، وأن الجديد له حق على القديم في قراءته من خلاله، وأن الربط بين الماضي والحاضر، وتحقيق التغير من خلال التواصل ممكن بدلاً من تردد القديم كما هو ثم إبداع جديد بجواره فنقع في نموذج التجاور كما هو الحال في اليابان، وبدلاً من أن يثور الجديد على القديم ويهدمه فنقع في نموذج الانقطاع كما هو الحال في الغرب. ألم يقرأ الإسلام اليهودية والمسيحية والحنيفية والصائبة وديانات العرب الوثنية محاولاً نفي البعض وإستبقاء البعض الآخر حتى ينشأ الدين الجديد من خلال التواصل الثقافي، ويصبح كل دين حركة تجديد للمجتمع بإصلاح الموروث؟ ألم يقم الإسلام بتلوين اليهودية ودين إبراهيم وديانات العرب دون أن يحكم عليها أحكاماً علمية أو تاريخية صرفة؟ إن قراءة هيدجر لكانط لتحويل الحساسية الترنسندنتالية إلى علم الوجود أو قراءة ياسبرز لنييتشه لإرجاعه إلى المسيحية أو قراءة ميرلو بونتي لجولدنشتاين للانتقال من العضو إلى الجسم، وقراءة نييتشه لزرادشت لاكتشاف الروح والقوة والنار وديوينيزيوس، وقراءة ألتوسير لماركس لاكتشاف المسكوت عنه وغير المرئي في نقد ماركس للاقتصاد التقليدي عند ريكاردو وآدم سميث، كلها عند المؤلف تلوين لأنها تخرج عن قواعد التأويل والتحليل التاريخي الموضوعي للنص الأول. فكانط في الحساسية الترنسندنتالية لم يقل ما قاله هيدجر، ولكن هيدجر قرأ نفسه في كانط. لا يقوم سنو وع "التراث والتجديد" لا على التأويل الموضوعي التاريخي أو الدلالي ولا على

التلوين الاسقاطي الايديولوجي بل على القراءة. والقراءة علم له قواعده وأصوله، حاولت وضعه في "قراءة النص"^(١). إن الوثب من التأويل إلى التلوين ومن التلوين إلى التأويل وثب يقع بين الحين والآخر لصعوبة إيجاد ميزان متعادل بين تحليل الماضي كحاضر معاش وتحليل الحاضر كتراكم للماضي. أحياناً يكون البحث في التاريخ من أجل تكوين النص العلمي. وأحياناً يتم الانتقال إلى المغزى المعاصر دون منطق للانتقال من التأويل إلى التلوين، من الموضوعي إلى الذاتي، من الماضي إلى الحاضر، من الدلالة إلى المغزى، من عقل العالم إلى هم المواطن. والمؤلف أيضاً يثب معي في كثير من كتاباته. الوثب تسرع طبيعي. بل إن كيركجارد جعل الوثبة أساس المعرفة، الوثبة من المعرفة إلى الوجود نظراً للتناقض بين النظامين، والتعارض بين العالمين. إن الحركة البندولية من الدلالة إلى المغزى ومن المغزى إلى الدلالة صورة فنية، تشبيه واستعارة، كيف يمكن تحقيقها؟ أين هي نقطة الارتكاز العلوية أو السفلية التي يتحرك عليها البندول بالتساوي بين الدلالة والمغزى كما يتحرك بندول ساعة الحائط أو بندول الإيقاع الموسيقي؟^(٢).

٢- ولماذا كان التأويل مغرضاً؟ إن لفظ مُغرض يدل على سوء النية على عكس لفظ هادف أو قاصد الأقل سوءاً والأكثر براءة. وماذا يعيب القصد والغرض والغاية، القراءة الهادفة؟ لماذا تكون القراءة المغرضة غير بريئة وأن تكون كلا القراءتين ضد القراءة التاريخية التي تحاول معرفة معنى النص القديم كما هو الحال في النزعة التاريخية؟ الفرق بين القراءة المغرضة والقراءة غير البريئة فرق دقيق، تشويه للقراءة الأولى بلفظ مغرض، أي يهدف إلى غير ما يقصد إليه، ويعطن غير ما يبطن، وغير البريئة أقل سوءاً أي مجرد هادفة. وإذا كان الغرض أو غير البراءة هو تحقيق المنفعة والصالح العام فما العيب أن يكون اليسار الاسلامي تأويلاً أيديولوجياً نفعياً للتراث والدين؟ وهل يجعله ذلك مثل اليمين؟ ألا يحقق ذلك إعادة الحياة إلى الدين ولصالح الأغلبية بدلاً من الشعائرية والدفاع عن مصالح الأقلية كما هو الحال في اليمين الديني؟ اليسار الإسلامي تفسير للتراث لصالح العصر وليس أيديولوجية نفعية مثل اليمين، وتفسير التراث لصالح النظم القائمة. الفرق في الاختيار الاجتماعي، التعبير عن مصالح الجماهير. بل يمتد التأويل النفعي إلى كل الخطاب العربي إذا ما اختارت السلفية بعض الأفكار التقدمية، وإذا ما اختارت العلمانية بعض الأفكار السلفية المستتيرة. فكل نزعة عملية عند المؤلف هي نزعة نفعية لأنها تخرج من الهم النظري الخالص والبحث عن الطاهر والمجرد وسط الشائب والدنس. وما عيب النفع؟ "أعوذ بالله من علم لا ينفع؟" وما فضل النظر

(١) انظر "قراءة النص" في دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧ ص ٥٢٣ - ٥٥٠.

(٢) انظر "الخطاب الديني"، ص ١٠٩ - ١١٣. أيضاً، ص ١٦١ - ١٧١.

على العمل، والعلم على المنفعة؟ **﴿فأما الزيد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض﴾**. يبدو أن المنفعة لفظ مضموم في ثقافة العصر وسلوك الناس في زمن يجرى فيه الكل نحو المصالح الفردية والمنافع الشخصية ولا يتجرد أو يتنزه أحد. فاللفظ له إحياء سلبي في الممارسة. بل إن خطاب سيد قطب الاشتراكي الأول خطاب نفعي. كما ظهر الاستخدام النفعي الذرائعي في نهج كل مفكرى التنوير. وهو الذى عاقهم عن تحقيق إنقطاع جذرى عن النقيض السلفى، ومكن السلفية من الانقضااض على ما حققه التنوير من إنجاز جزئى، على الرغم من أننا نترحم الآن على عصر التنوير الأول فى هذا الإظلام الثانى. والحقيقة أن هذه النزعة ليست إتجاهاً نفعياً بل إتجاه عملى. نحن الآن فى صراع التفسير من أجل إنقاذ الواقع فى الحال. والتفسير العلمى النظرى أمره بطول، ولا تتقاض بين العاجل والأجل. إن التفسير العلمى الذى ينفى عن الخطاب الدينى الأسطورة ويستبقى ما فيه من قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية وارد وضرورى دون القفز على المراحل والانتهاى إلى أن العلمانية هى التأويل الحقيقى والفهم العلمى للدين وليس الفصل بين الدين من ناحية والحياة والمجتمع من ناحية أخرى. الفهم العلمى للتراث واجب للخاصة، ولكن أين الجماهير وواجب ثقافتها؟ لا تعارض بين المدخلين. خشيت طول الفهم العلمى للتراث فتضيع الأرض والثروة وأنا مازلت أفهم. وماذا أفعل لو تعددت التفسيرات العلمية للتراث؟ إنى أضع كل ذلك بين قوسين، ولا آخذ إلا التراث المعاش وأعيد توظيفه لصالح قضايا العصر. هذه مهمة هذا الجيل، جيل الانتقال من التراث إلى الثورة حتى يتم محو الأمية، وتحويل العامة إلى خاصة، هنا فقط تبدأ مرحلة الفهم العلمى للتراث. إن حدود الفهم العلمى للتراث وسط أغلبية تقليدية ومؤسسات مسيطرة هى سهولة حصاره بدعوى الإلحاد والشيوعية والمادية، وعجزها عن أن تكون مؤثرة فى ثقافة الجماهير تحت تأثير مشايخ الإعلام، وقيامها بدور جيل قادم وليس بدور هذا الجيل. وهما خطآن فى إدراك الزمان، رد الحاضر إلى المستقبل مثل رد الحاضر إلى الماضى. ومن ثم يكون من الظلم والإجحاف اعتبار مشروع "التراث والتجديد" كاشفاً عن أولوية استثمارية إستغلالية لغايات نفعية عملية، وجعل التراث السابق مرهوناً بمقدار ما يمكن أن يقدمه من نفع بصرف النظر عن دلالاته الذاتية فى سياق وجوده التاريخى^(١). إنه مبدأ أصولى يقول إن كل مسألة نظرية لا ينتج عنها أثر عملى يكون وضعها فى هذا العلم عارياً^(٢). وأخشى أن يضيع العمر وأنا مازلت أبحث عن التاريخ والتعبان فى الصدر داخل الثياب،

(١) المصدر السابق، ص ١١٣ - ١١٨.

(٢) هو أحد المبادئ التى يصنعها الشاطبى ضمن مقدماته الأولى التى تعبر عن روح علم أصول الفقه فى "الموافقات".

طوله وعرضه ولونه وطبيعته قبل أن أخرجه فيلادغنى الثعبان وأموت. أريد إخراجَه أولاً ثم البحث عن وصفه ثانياً.

وقد تم إختيار مشروع "التراث والتجديد" ممثلاً للخطاب الدينى اليسارى نظراً لأنه المشروع الذى لم يرتد صاحبه كما يرتد آخرون من الستينات إلى الثمانينات. لم أنح نحواً يسارياً علمانياً فى الستينات بل كانت كل كتاباتى إسلامية ثورية، سواء "فى فكرنا المعاصر" أو فى "الفكر الغربى المعاصر"^(١). لم أكن ميالاً فى الستينات إلى اليسار العلمانى ولا فى الثمانينات إلى الخطاب السلفى بل أعبر فى كلتا الحالتين عن هموم العالم وهموم المواطن. لم أكن يوماً ماركسياً أو قومياً أو اشتراكياً ولم أرتد عنها يوماً سلفياً^(٢). إن التعارض بين السلفية والعلمانية ليس من عندى بل من واقعنا المعاصر. صحيح أن السلفية بها بعض الأفكار العلمانية الليبرالية، وصحيح أن العلمانية تستند إلى الجوانب التقدمية فى التراث. ولكن لا يعنى ذلك التوفيقية بل الجمع بين التيارين فى أقصى حديهما كموقفين متطرفين فى الثمانينات والتسعينات. ليس تردداً بل جمعاً بين فرقاء الأمة، دون وضع الزيت على النار، وضرب فريق بفريق كما يفعل الفريقان وكما تشجع الدولة لإضعاف جناحى المعارضة. لا يعنى ذلك خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف بهاجس التوحيد بل يعنى الرؤية الكاملة والنظرية الشاملة لوحدة الأمة. إن مشروع "التراث والتجديد" ليس مشروعاً توفيقياً بسبب الخطر المتنامى لزيادة اليمين الأيديولوجى^(٣). إنه تأكيد لشرعيتين فى نفس الوقت: التراث والثورة، الدين والمجتمع، الماضى والحاضر، النفس والبدن حتى لا تقع فى هذا الصراع الدامى بين الأخوة الأعداء : السلفية والعلمانية، كل منهما يستبعد الآخر، أخذاً بطرف وتاركاً الطرف الآخر حتى اتهم بالعمالة واليسار والمادية والالحاد من جانب اليمين، والسلفية والتوفيقية والردة من جانب اليسار. إن التحدى فى تاريخ الفكر البشرى ليس فى أخذ أحد الطرفين بل فى إيجاد المركب بينهما : الجمع بين أفلاطون وأرسطو، بين هيجل وماركس، بين اليهودية والمسيحية، بين ملكوت السموات وملكوت الأرض، بين المثال والواقع، بين العقل والحس، بين الفرد والمجتمع. هناك إذن عقليتان أو منهجان: العقلية التجزئية التى تأخذ بطرف دون

(١) وذلك مثل: الدين والرأسمالية عند رودنسون، الدين و الثورة عند كاميلو تورييز، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية عند فيبر، رسالة فى اللاهوت والسياسة عند إسيينوزا، الدين فى حدود العقل وحده عند كانت، فلسفة الدين عند هيجل، للقاموس الفلسفى لقولتير، نيتشه والمسيحية عند ياسبرز، إحتضار المسيحية عند أونامونو .. الخ أنظر: قضايا معاصرة، للجزء الثانى فى الفكر المعاصر، ومن الجزء الأول، فى فكرنا المعاصر: جمال الدين الأفغانى.

(٢) وذلك مثل خالد محمد خالد ومحمد عمارة، وعادل حسين ، وطارق البشرى.

(٣) هذا حكم شائع عند أديب ديمترى وميشيل كامل وعبد العظيم أنيس وأحمد عباس صالح فيما يسمى بالترائين الجدد.

آخر، العقلية المانوية الحديثة، والعقلية الكلية الجامعة التي تأخذ بالطرفين لإيجاد المركب بينهما. الأولى تظل في الدعوى أو نقيضها، أولى لحظتي الجدل كما هو الحال عند كيركجارد، والثانية تنتقل إلى المركب من الدعوى ونقيضها قبل أن تتحل من جديد إلى دعوى في دورة جدلية ثانية. وما عيب التوحيد بين الأخوة الفرقاء من أجل الحفاظ على الوحدة الوطنية، والإبقاء على التعددية النظرية، والاتفاق على برنامج عمل وطني موحد؟^(١). ألم يكن هاجس كل المسلمين، قادة ومفكرين، من صلاح الدين ومحمد علي وعبد الناصر، وابن عربي والأفغانى؟ هذا الجمع لا يقوم على تقية أو خوف من أحد الفريقين. فلا التوفيقية منهج فكري ولا التقية منهج سياسى. أين التوفيقية في تصور الحزب السياسى، خليفة الله المختار أى اليهود، وهو يمثل مصالح الناس لا فئة منها؟ هو حزب الأمة، حزب الجماهير، حزب الأغلبية. وهى توفيقية بين أى طرفين؟ إن ما يسمى بالتوفيقية هو حرص بين دور العالم ودور المواطن الناتج عن الجمع بين النظر والعمل، بين المعرفة والنضال. ليست التوفيقية الدافع على الجمع بين الخطاب اليسارى العلمانى فى الستينات والخطاب السلفى فى الثمانينات بل هى ظروف العقدين التى تغيرت، ولكن الخطاب الإسلامى الثورى أو اليسارى الإسلامى ظل واحداً. وقد استمرت ثنائيات الأصالة والمعاصرة، الماضى والحاضر، التراث والتجديد مستمرة عبر عصرنا الحديث وحتى الآن. لا يأخذ "التراث والتجديد" بالتقية من التراث الشيعى لأنه يعلن أنه ليس ضد أحد ويبغى الحوار الوطنى. ولا يأخذ بالتقية لأنه يجعل المعارك فى ثقافة الأمة وحدها ونهضتها. التقية ضد المخاطر، و"التراث والتجديد" لا يخشى النضال والمواجهة. وقد كان من ضحايا سبتمبر ١٩٨١ وقبلها وبعدها. ولا يظهر "التراث والتجديد" غير ما يبطن حتى يمارس التقية. "التراث والتجديد" و"الشافعى" كلاهما متهم بالتوفيقية وتعنى فى الحالة الأولى التوفيق بين أطراف لم ترصد جوانب الاتفاق والاختلاف بينهما بدقة وكأننا فى بحث علمى نظرى ولسنا فى مأساة وجودية، تجميد الحاضر فى مسار الماضى وجعله خاضعاً له ولمعطياته خضوعاً شبه تام، مع أنه يهدف إلى فك الحاضر من إسار الماضى، ومعارك الماضى إنما هى من أجل الحاضر. وتجاهل السياق التاريخى مغفور لأن العمر غير متصل وبقا إلى الأبد. وإذا كان هناك إنحياز إلى الشريعة على حساب العقيدة فلأن المشروع يريد تأسيس دولة ونظام، والعمل مقدم على النظر. مع أن المشروع يهدف أيضاً إلى تأسيس النظر وإعادة الاختيار بين البدائل. ومن القسوة إتهام المشروع بأنه يحطب فى حبل اليمين مع أنه يكشف عن زيف الخطاب اليمينى. وتطبيق الشريعة عنده تحقيق مقاصدها لا تطبيق حدودها. يحول الوحي إلى عقل وطبيعة وتاريخ باعتبارها ميادين للتحقق. ومن الصعب إتهامه بأنه يقوم بالتبرير لا

(١) بعد الخطاب الدينى ، ص ١٧٢ - ١٨٢.

بالتفسير لأن ما يسمى بالتبرير هو محاولة للفهم من الداخل، والتفسير هو الفهم من الخارج. وكيف ينتهي المشروع إلى الإخفاق وقد أنجب المؤلف وغيره من الباحثين، وخلق تياراً في العالم العربي والإسلامي، وله أثر واضح على تونس والجزائر والمغرب والأردن والسودان وسوريا والعراق وليبيا والجزيرة العربية وأندونيسيا والملايو والجمهوريات الإسلامية في آسيا وفي جنوب أفريقيا. ولا عيب أن يدافع "التراث والتجديد" عن الخصوصية في مواجهة التبعية والتغريب. ولا تعنى الخصوصية الانعزال والتفوق على الذات والاتكفاء على النفس لأن الخروج من أسر التبعية والهيمنة يمكن أن يتم بمجرد العودة إلى الأصول الحضارية والثقافية للأمة التي مازالت حية في وجدانها، لا تلك التي ماتت واندثرت ولا توجد إلا في المتاحف. إن هذه الأصول تمثل عنصر الثبات في الأمة وسبب بقائها في التاريخ، الرافد الرئيسي في وجدانها، وليست عملية إرتداء خارجي. وإنه من القسوة إرجاع "التراث والتجديد" إلى أثر الثقافة الغربية وكأن الأمة قد توقفت عن الإبداع. ولماذا يكون الغرب باستمرار هو الإطار المرجعي لتفسير كل ابداعاتنا الثقافية؟ وهل كل اشتراك نابع من التفاوت الشديد بين الأغنياء والفقراء في مجتمعه يكون ماركسياً؟ وهل كل عربي غيور على الأمة العربية ووحدتها يكون قومياً على النمط الغربي؟ لذلك يرفض "التراث والتجديد" باستمرار منهج الأثر والتأثير في دراسته وإحالاته إلى الظاهريات حتى لا يكون ضحية مثل أين رشد بإرجاعه إلى أرسطو، وفرحنا بلقب الشارح الأعظم، وكما أرجعنا الفلسفة الإسلامية إلى الفلسفة اليونانية. إن التحرر من التبعية للغرب هو الجبهة الثانية من مشروع "التراث والتجديد" بعد إعادة بناء الذات في الجبهة الأولى.

٣- ومشروع "التراث والتجديد" ليس عوداً إلى الماضي وإغفالاً للحاضر بل هو تحليل للحاضر ثم اكتشاف الماضي قابلاً فيه. فتحليل التراث في المشروع ليس تحليلاً للماضي بل تحليلاً لمكونات الحاضر وترسبات الماضي فيه. الماضي حاضر معاش، والحاضر تراكم للماضي. هذه نظرية علمية للواقع، وليس إعتبار الماضي أصلاً والحاضر فرعاً. وإذا كان الفكر اليميني يرد الحاضر إلى الماضي فإن "التراث والتجديد" يكتشف الماضي القابع في أعماق الحاضر وهو يحلل الحاضر. إن هذا التحليل ليس فقط أكثر خصوبة من تحليل اليمين الديني مع أنه لا يرتقى إلى مستوى الجدلية، ولكنه رؤية علمية للواقع واكتشاف الماضي فيه. إن التراث مخزون نفسي عند الجماهير. وهو اعتراف بالواقع. ولا توفيقية فيه بين الماضي والحاضر. إن قراءة الماضي في الحاضر لا تؤدي إلى إهدار الحاضر في سجنه في أسر الماضي، والتعامل مع كتلة واحدة. هو تحرير الحاضر من إسهار الماضي والتحرر من ثقله بالنقد والتطوير وإعادة البناء. لا يعود "التراث والتجديد" إلى

الماضى بل يحفر فى الحاضر ليكتشف الماضى فيه مصادفة، الغزالي فى الطرق، وابن سينا بين الجماهير، والفارابى فى الدواوين العامة. ولا يتحدث عن الإسلام فى ذاته بل عن التراث الحى فى القلوب، وهو مفهوم ثقافى إجتماعى وليس دينياً. وقد تمتد جذور هذا التراث إلى ما وراء التراث الإسلامى منذ إخناتون وموسى حتى محمد. وإذا رفع المشروع شعار "تجديد التراث هو الحل" أى أن تحليل الماضى هو المدخل إلى الحاضر فإنه لا يتشابه مع اليمين الدينى الذى يضحي بالحاضر دفاعاً عن الماضى. فى اليسار الإسلامى الماضى وسيلة، والحاضر غاية. وفى اليمين الإسلامى الحاضر وسيلة، والماضى غاية. يهدف تجديد التراث إلى حل تراكم الماضى فى الحاضر وفك إسهال الحاضر من ثقل الماضى. وهذا ليس تضحية بالابستمولوجى لحساب الأيديولوجى، ولا تضحية بالتأويل فى سبيل التلوين، ولا تضحية بالمعنى فى سبيل المغزى، بل تغليب هم التغيير الاجتماعى على الفهم النظرى، وتفكيك للبنى بدلاً من رصد التاريخ. إن معرفة الكيفية التى يتصل بها التراث معرفة فقهية وأكاديمية صرفة غير مجدية إن لم تؤد إلى المساهمة فى عملية التغيير الاجتماعى. وإذا تم الوثب من الماضى إلى الحاضر مرة، ومن الحاضر إلى الماضى مرة أخرى، فذلك لأن الميزان الدقيق لتحليل الماضى فى الحاضر لم يتم صنعه بعد، وهو ما يفعله المؤلف أيضاً باستطراداته مرة فى الماضى ومرة فى الحاضر. وإن تحرك الواقع الإيرانى لإسقاط الشاه وعدم تغييره فى تأليه الإمام لا يحدث إلا بعد تفكيك البنية الثقافية الأولى وإعادة بنائها. وقد أثبت نمط التحرر عن طريق "المخلص" أنه لا يقل حركية عن نمط الخروج على الإمام بمقتضى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر^(١).

والتراث بناء شعورى وتاريخى فى آن واحد على التكامل وليس على الاستبعاد. فالتاريخ لا يمكن معرفته خارج الإدراك البشرى سواء النصوص القديمة فى مرحلة تدوينها الأول أو قراءتها فى مرحلة إعادة إنتاجها الثانى. التاريخ خارج الشعور إدعاء، ووقوع فى النزعة التاريخية، وتشقق بالموضوعية. فبالنسبة للموضوع يستحيل معرفة الظروف القديمة معرفة كاملة، ويستحيل معرفة قصد المؤلف القديم لأنه مات، ويستحيل تطابق المعرفة بالنص مع الواقع التاريخى القديم، فالموضوعية أسطورة. وبالنسبة للذات، يستحيل فصل الماضى عن الحاضر. الحياد المعرفى والموضوعية العلمية من ضمن الأساطير التى روجها الغرب لإخفاء أبعاده الأيديولوجية وأحكامه المسبقة. وتابعتها رغبة فى البحث عن الخالص والتجرد من الأهواء. لا يوجد معنى فى العالم الخارجى. المعنى فى

(١) المصدر السابق ص ١٣١-١٤٠.

الشعور كوسيط بين النص والواقع حتى في إثبات جدل الذات والموضوع، إحالة الذات إلى الموضوع وإحالة الموضوع إلى الذات. الموضوع هنا قطب مواجهة للذات وليس عالم الأشياء. إعادة بناء الماضي طبقاً لحاجات العصر، وإعادة فهم التاريخ بناء على الوعي بالتاريخ إنما يتم عبر الشعور كوسيط، دون الخوف من التوحيد بين مستويات أبستمولوجية يستحيل التوحيد أو التوفيق بينها. وذلك لأن الأبستمولوجي هنا يتم في شعور حر خلاق لا يهدف إلى المعرفة بل إلى السلوك الفعال. صحيح أن التراث ليس كلاً واحداً ويضم لتجاهات عدة. التراث تراثان: تراث الحاكم وتراث المحكوم، تراث السلطة وتراث المعارضة^(١). ولكن إذا عم استعمال لفظ التراث فإنه يعنى التراث في جانبه الغالب والمستقر في نفوس الناس، وهو التراث الأشعري الصوفي وليس التراث الاعتزالي الفلسفي. والحقيقة أن التاريخ يتحول في الشعور الجماعي إلى بنيات ثقافية مثل القضاء والقدر، الإمام... الخ. كانت في نشأتها تاريخاً ثم استقلت عنه وأصبحت عقائد ثابتة مستقلة عنه وتعمل فيه. التاريخ مصدرها الأول مرة واحدة، وهي مصدر التاريخ المستمر. لذلك يقوم "التراث والتجديد" بعدة بحوث من أجل تفكيك هذه الأنماط المثالية لبيان نشأتها الأولى ثم إعادة توظيفها كبنيات أو إعادة بنائها ثم خلق بنيات جديدة إذا استعصى توظيف البنيات القديمة أو خلت تماماً. في البداية كان التراث نسبياً ثم يتحول بعدها إلى مطلق. في البداية كان بشرياً ثم تحول بعدها إلى مقدس. كما يقوم "التراث والتجديد" بتحليل الموروث القديم وظروف نشأته ومعرفة مساره في الشعور الحضاري، ثم تحليل الأبنية النفسية للجماهير وإلى أي حد هي ناتجة عن هذا الموروث القديم أو من الأوضاع الاجتماعية الحالية، ثم تحليل أبنية الواقع وإلى حد هي ناشئة من الواقع ذاته ودرجة تطوره أم أنها ناشئة من الأبنية النفسية للجماهير والناشئة بدورها من الموروث القديم. وعلى نحو منطقي ميتافيزيقي خالص قد تعبر البنية عن وضع العقل لموضوعه. وهنا يحل العقل محل الشعور. ومع ذلك يظل إهدار البعد التاريخي احتمالاً وارداً نظراً لانشغال "التراث والتجديد" ببنية جدلية تستخدم نفس آلية الخطاب الديني وتستند إلى العقل المستدير في التراث، متوهماً أنه يمكن محاربة التخلف بنفس سلاحه، ومتصوراً أنه يستطيع بنفس السلاح هزيمته. إن إهدار القيمة التاريخية واردة نظراً لما يتطلبه التاريخ من طول البحث، والعمر قصير، وتغليب العمل على النظر، والخلاف في مناهج دراسة التاريخ، وتعدد النتائج وتباينها، وتغليب هم المواطن على عقل العالم، واللجوء إلى الذاتية كخير ضمان للموضوعية. ومع ذلك، الحذر واجب. ويظهر تحليل النص التاريخي في "من النقل إلى الإبداع" لإعادة بناء علوم الحكمة من أجل إكتشاف دلالاته قبل الانتقال

(١) أنظر دراستنا "تراث السلطة و تراث المعارضة في " هموم الفكر و الوطن جـ ١ التراث والعصر والحدثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص ٣٦١-٣٧٢

إلى مغزاه، من أجل التأويل التاريخي قبل التلوين المعاصر، ودون قفز من أحدهما إلى الآخر بالرغم مما في ذلك من مخاطر: ثقل العلم، وخطاب الخاصة. هي ثنائية العالم والفنان التي يصعب تحقيقها. كان الاختيار الأول هو العلم دون الفن ولكن بقيت الروح فنانا، تتشد الفكر، وتغنى التاريخ^(١).

و"التراث والتجديد" إعادة بناء وليس إعادة طلاء. بدأ بالنسق الأشعري لأنه هو الثقافة الغالبة والموروث المتواصل والمتراكم في الوعي الحاضر. في حين أن النسق الاعتزالي توارى وحوصر كثافة الأقلية التي لم تتجح في فك الحصار حولها. كان من الممكن عمل دراسة مقارنة بين النسق الأشعري الثاني أولاً: العقلية والسمعية أو الإلهيات والنبوات، كل بموضوعاتها الأربعة: الذات والصفات (التوحيد) وخلق الأفعال والعقل والنقل (العدل) في العقلية، والنبوة والمعاد والإيمان والعمل والإمامة في السمعية، وبين النسق الاعتزالي في الأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولكنها دراسة نظرية صرفة لا تفكك النسق الأشعري المعاش في الوعي التاريخي. لذلك بدأ "التراث والتجديد" ينحو نحو المثالية بالرغم من ثورته لأن التراث له وجود مثالي في الوعي الجماعي، أساس نظري للسلوك، مقدس وقيمة. التكوين الذهني للناس أقرب إلى المثالية بالرغم من ضغوط الحياة الاجتماعية. وتكوين الباحث مثالي النزعة وهو إختيار فلسفي ومنهجي. ولا تعني المثالية التجريد النظري والانعزال العملي. فهناك مثالية الثورة التي تجمع بين العقل والثورة. أما المادية الفجة فهي رد مادي، وقصر نظر، وتقليد أعمى للوضع الغربية.

إن هدم النسق الأشعري عن طريق تفكيكه عقيدة عقيدة ليس إعادة طلاء بداية بالتوحيد أي بالبنية بعد تكوينها وفاعليتها، وليس بالعدل في نشأة العقائد. فأننا أفكك البنية ولا أرصد التاريخ. لذلك فإن عزل الأفكار عن سياقها لو صح لجاز. فيلسوف يتعامل مع فلاسفة، وليس باحثاً يتعامل مع موضوع مستقل عنه. أرسطو يقرأ أفلاطون من أجل تأصيل الأرسطية. لا يقال له أخطاء في تفسير أفلاطون على ما هو عليه. وهيجل يفسر الفلاسفة ما قبل سقراط ولا يقال له أخطاء في تأويلك هرقليطس على ما هو عليه. هناك فرق بين الطلاب المبتدئين والأساتذة، بين المؤرخين والفلاسفة. ومع ذلك فقد رصد التاريخ كله، تاريخ البنية في "بناء العلم"، الفصل الثاني من "المقدمات النظرية"^(٢).

(١) المصدر السابق، ١٤٨ - ١٤٠.

(٢) "من العقيدة إلى الثورة" ج١ "المقدمات النظرية"، مدبولي، القاهرة ١٩٧٧ الفصل الثاني "بناء العلم"، ص

إن القراءة المتسريعة والتي تحكم على عناوين المجلدات والأبواب والفصول وعدم الذهاب إلى ما وراء المعطن عنه قد تحكم بأن المشروع إعادة طلاء وليس إعادة بناء. هل نظرية العلم إعادة طلاء وهي التي تجعل الحجج النقلية ظنية؟ هل نظرية الوجود وجعل الطبيعيات إلهيات مقلوبة إلى أعلى إعادة طلاء؟ هل اكتشاف الإنسان والتاريخ وراء الإلهيات والنبوات إعادة طلاء؟ هل اكتشاف الإلهيات إنسانيات مقلوبة إلى أعلى إعادة طلاء ومشروع المؤلف كله تحويل الإلهيات إلى إنسانيات والمقدس إلى دنيوي؟ هل إعادة عرض الذات والصفات والأفعال كإنسان كامل إعادة طلاء؟ هل عرض العدل بشقيه، خلق الأفعال والعقل والنقل إعادة طلاء وهو يبدأ بآثار الفرد بالكوجنيو الحر "أنا حر فانا أذن موجود"؟ هل اعتبار الآجال والأرزاق والأسعار والفقر والغنى والفعل في المستقبل من الفرد والمجتمع وتفكيك الجبر والكسب الأشعري إعادة طلاء؟ هل وضع الواقع في مقابل الحرية محدداتها وليس الله، راداً الحرية إلى العالم إعادة طلاء؟ هل تحليل القضايا اعتماداً على علم النفس اللغوي لبيان استحالة الحديث عن الله حديثاً موضوعياً بل إنسانياً إعادة طلاء؟ هل إعادة تصنيف أسماء الله الحسنى إلى ثلاث مجموعات في العقل النظري والعقل العملي ومملكة الحكم إعادة طلاء؟ هل تحويل الصفات الإلهية إلى صفات إنسانية من أجل القضاء على الاغتراب الديني إعادة طلاء؟ هل كشف الكسب على أنه جبر إعادة طلاء؟ هل الكشف عن العلة المباشرة في الطبيعة بعيداً عن العلة الأولى إعادة طلاء؟ وفي السمعية هل تحويل النبوة إلى تاريخ والمعاد إلى مستقبل، والإيمان والعمل والامامة إلى الفرد والدولة واكتشاف أبعاد الزمان الثلاثة، الماضي والحاضر والمستقبل مجرد إعادة طلاء؟ هل إعلان إكمال الوحي واستقلال العقل والارادة في النبوة ونفي المعجزات والكرامات، والتركيز على الرسالة دون الرسول إعادة طلاء؟ هل بيان تدخل الأساطير الشعبية في النبوة وإعادة تصنيف معجزات الرسول طبقاً للبيئة الصحراوية والقياس التمثيلي إعادة طلاء؟ هل التفسير المجازي لأمر المعاد نظراً للقصور نظرية العلم عن إدراكها مجرد إعادة طلاء؟ هل اكتشاف وحدة الشخصية بين الداخل، الفكر والوجدان، والخارج، القول والعمل في الإيمان والعمل مجرد إعادة طلاء؟ هل كشف تشخيص الإمام وصفاته الكاملة في الحكام وضرورة الخروج عليهم مجرد إعادة طلاء؟ هل رفض حديث الفرقة الناجية واستعماله السياسي من أجل توحيد فرق الأمة في حوار وطني مجرد إعادة طلاء؟

ولا يوجد ربط تعسفي بين التوحيد والعدل، بين الذات والصفات وخلق الأفعال. فالتوحيد بين الذات والصفات يؤدي إلى استقلال قوانين الطبيعة وحرية الإنسان كما هو الحال في النسق الاعتزالي في حين أن اعتبار الصفات زائدة على الذات تقضي على استقلال الطبيعة وعلى الحرية الإنسانية كما هو الحال في النسق

الاشعري باستثناء جهم بن صفوان الذى ينكر الصفات ويقول بالجبر، معتزلى فى التوحيد أشعري فى العدل. وما العيب فى قراءة الكرامية فى قولهم ان الله محل للحوادث فى مقابل جعل الأشاعرة الحوادث محلاً لله بأنهم وحدوا بين الله والطبيعة، بين الله والتاريخ، بين الوجود والضرورة؟ وما العيب فى نقد المعتزلة فى اعتبارهم أن المعدوم شئ خشية من إثبات الوجود الموضوعى للشر فتضعف مقاومته واعتبار أن عدم مجرد نقص أو حرمان يمكن إكماله أو القضاء عليه ضد فلسفات عدم المعاصرة التى تجعل عدم وجودا وحتى أيبين أن المعتزلة أنفسهم، وأنا المعتزلى الجديد، عرضة للنقد دون الوقوع فى التحزب لهم والقطعية معهم؟ ليس فى القراءات خطأ وصواب بل إحساسات فلسفية وأهداف ومقاصد بين القارئ والمقروء. أما التركيز على فرقة السلطة وفرقة المعارضة فهو ما يفعله المؤلف نفسه مع الشافعى فى تصنيفه مع الأمويين. وعلومنا القديمة بنت المواقف السياسية والصراعات الحزبية.

يبدو أن الذى جعل الصديق يحكم بأن "التراث والتجديد" هو إعادة طلاء وليس إعادة بناء هو الحكم بالعناوين الخارجية أولاً، والإبقاء على النسق القديم ثانياً. وقد استشرته فى ذلك أثناء الطباعة : الأسماء القديمة أم الأسماء الجديدة؟ ووافق على اقتراحى بوضع الاسمين معاً: القديم حتى يجذب القدماء وأسفله الحديث حتى يجذب المحدثين دون أدنى توفيقية بل فكا للحصار، وعدم الوقوع فى الأسر الذاتى، وتحقيق التغيير من خلال التواصل دون تكرار القدماء أو فرقعات المحدثين. أما اللفظ القديم الذى به متطلبات المحدثين مثل "خلق الأفعال" فتم استبقاؤه^(١).

إن الحكم على "التراث والتجديد" بأنه قد أصيب فى مقتل لبدايته بالنسق الأشعري، "إن الإبقاء على بنية العلم كما صاغتها العصور المتأخرة على غرار البنية الأشعرية قد أصاب المشروع كله فى مقتل وسجن التجديد فى إطار إعادة الطلاء لا إعادة البناء" هو حكم جائر لأن المشروع أراد استئناف العلم فى مرحلة جديدة تحقيقاً لرسالة كل جيل طبقاً لظروف عصره ونقله من "المواقف" لللاجئ ومن "رسالة التوحيد" لمحمد عبده إلى "من العقيدة إلى الثورة"، من الأشعرية المتأخرة التى غزتها الفلسفة فى المقدمات النظرية إلى الأشعري فى التوحيد المعتزلى فى العدل إلى المعتزلى الثورى فى التوحيد والعدل. أما التفكيك فحسب فهو إنقطاع دون تواصل، معرفة دون عمل، هدم دون بناء. ليس المطلوب فرقعات الهواء، وبالونات الاختبار وإلقاء النفس فى فم التمساح، ومد اليد للدغ العقرب، وإلقاء النفس إلى التهلكة، ودوس على ألغام الحقل فيضيع المؤلف، ويقتل

(١) قام الصديق مشكوراً بمراجعة البروفات فى الطبعة البيروتية ونحن فى اليابان. وهو الوحيد الذى قرأ الطبعتين اللبنانية والمصرية.

نفسه بيده لنقص في الخبرة وربما رغبته في الشهادة. المهم الخلقة، الدفع مرة إلى الأمام ومرة إلى الخلف حتى يتم نزع الجذور. يكفي أية نسمة بعد ذلك أن تهب لإيقاع السد المنيع.

هناك مفاتيح عند المؤلف تتكرر باستمرار، ثنائيات متقابلة أحدهما حق والآخر باطل مثل : التأويل والتلوين، الإلهي والبشري، التاريخي واللاتاريخي، العلم والمنفعة، الدلالة والمغزى، اليمين واليسار، الذاتي والموضوعي، المغرض والمنتج، المعرفي والأيدولوجي. كما يتم الإكثار من استعمال لفظ الدلالة والتحول الدلالي تحت تأثير علم الدلالة، هذا العلم السحري الذي يفتح مغاليق كل شيء. والمؤلف له باع طويل في السميولوجيا^(١). وأحياناً يكرر نفس الفكرة من "التراث والتجديد" بمصطلحاته مثل بيان الخطوات الثلاث في التجديد: المعرفة التكوينية التاريخية، والمعرفة الدلالية، وإتساع الدلالة ومدّها إلى العصر. وهي التفرقة بين الدلالة، المعنى الأصلي للنص الثابت وبين المغزى، المعنى المتحرك المتغير في كل عصر. ويستعمل لفظ أيديولوجي باستهجان. فالأيديولوجيا ضد العلم كما هو الحال في التصور الماركسي التقليدي. هناك رغبة في البحث عن الخالص، النقي، الصافي، النظري، الطاهر استكفافاً من الشائب والمتداخل والمختلط والمتشابك. تتسرب الأيديولوجيا عن لا وعي، وتمارس دورها في الخفاء وكأنها شيطان خبيث، أفعى سام يثب من التأويل إلى التلوين. الإنسان حيوان أيديولوجي، والباحث إنسان مهما تجرد باسم الموضوعية والعلم. وكل من يدعى التخلي عن الأيديولوجي يكون أيديولوجياً إيجابياً وسلباً. الأيديولوجي عكس المعرفي. وهي تفرقة يصعب إقامتها بالفعل. فالرؤية المعرفية أيديولوجياً، والأيديولوجية رؤية معرفية. يكون التأويل بدون ضوابط، إسقاط أيديولوجي، وتلوين أيديولوجي، والقراءة المغرضة أيديولوجياً. وخطاب سيد قطب أيديولوجي في صراعه ضد عبد الناصر طالباً للسلطة. وبدائتي بالنسق الأشعري له دلالة أيديولوجية. واليسار الإسلامي محمل بالأيديولوجيا، تأسيس حزب ثوري، وإقامة أيديولوجية ثورية، وضرورة تغيير العالم دون الاكتفاء بفهمه أيديولوجيا ماركسية.

خرج مشروع الصديق "نقد الخطاب الديني" من بطن "التراث والتجديد"، في عصر مختلف من الستينات إلى الثمانينات، وبمزاج مختلف، من الهدوء إلى الغضب. "التراث والتجديد" تأويل للتراث و"نقد الخطاب الديني" تأويل للتأويل. وهذه الدراسة "تأويل تأويل التأويل"، قراءة على قراءة على قراءة، لعودة المملوك الشارد. قراءة "نقد الخطاب الديني" لمشروع "التراث والتجديد" مثل قراءة أرسطو

(١) وقد تسربت الشاميات والمغريبات إلى لغة المؤلف للرصينة في ألفاظ مثل : الماضي والمستقبل، المصدر السابق، ص ١٣٠.

لأفلاطون، وماركس لهيجل، وهيدجر لهوسرل. توقف هوسرل عن إصدار الحكم على الوقائع واكتفى بوصف الماهيات. وأصدر هيدجر الأحكام. فخرج من الظاهريات إلى الأنطولوجيا. إن البحث العلمي أشبه بالسير على حقول الألغام. المهم الوصول إلى الهدف دون أن ينفجر أحدها فيقضى على الباحث ولا يحقق الهدف. لقد وضع ديكارت قنبلة موقوتة فانفجرت في إسبينوزا. كما وضع "التراث والتجديد" حقول ألغام فداس "تقد الخطاب الدينى" على أحدها.

٣- قراءة النصوص الدينية، دراسة إستكشافية لأنماط الدلالة

هذه هي الدراسة الثالثة والأخيرة بعد إستبعاد اليمين الدينى فى الدراسة الأولى واليسار الدينى فى الدراسة الثانية. اليسار العلمانى هو الحل. وهى دراسة علمية لا يختلف عليها إثنان. تبدأ بنقد ما يسمى بأسلمة العلوم. وهى كلمة حق يراد بها باطل. أن تكون هناك وجهة نظر إسلامية فى العلوم الغربية أو اتجاهاتها أمر وارد كما كانت للقديس آراء فى الفلسفة اليونانية وحكمة فارس وديانات الهند. وهو مفيد فى القضاء على أسطورة الثقافة المركزية أو العالمية، ومفيد أيضاً فى التأكيد على إبداع الأنا ضد تقليد الآخر. إنما العيب، أخذ النظريات الغربية واكتشافها فى القرآن. ويؤدى ذلك إلى اعتبار الغرب هو المبدع ونحن هم التابعون. وماذا نفعل لو تغير الغرب، وقلب الحقائق رأساً على عقب، وكما حدث تقريباً فى كل العلوم إبان تجربته الحديثة؟ ألا يؤدى ذلك إلى ربط الإلهى بالبشرى، والثابت بالمتحول؟ أسلمة العلوم تيار رجعى ضد الشيوعية والماركسية والعلمانية. تعطى الأنا إحساساً بالتفوق ضد مركب النقص الذى لديها. وتتوهم أنها تقضى على مركب العظمة عند الآخر مادامت الأنا قد لحقت به. وتركز الدراسة فى مقابل ذلك على أسباب النزول والناسخ والمنسوخ لاكتشاف الواقع فى بطن الوحي ونقد لا تاريخانية الفكر الدينى لولا المغريبات أو الصياغات النظرية المستحدثة التى تطول كثيراً وتعنى قليلاً. صحيح أن النصوص الدينية لغوية وبالتالي نصوص بشرية تتداخل فيها الثقافات الاجتماعية والأساطير الشعبية. ومن هنا تأتى خطورة التفسير الحرفى للاتاريخانى لها. ومع ذلك تبقى لها نواة أولى تتسج حولها شوائب التاريخ دون أن يكون فى ذلك توفيق بين الثابت والمتغير. فكل متغير يدور ويتراكم حول ثابت. ويعطى المؤلف أمثلة عديدة من أجل التمييز بين الثابت والمتغير من الفقه القديم مثل ملك اليمين، وميراث البنات، وتعدد الزوجات، ووضع المرأة، والعلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، والجزية، وأمور المعاد، والسحر والحسد، والجن والشياطين، والربا، والقص التاريخى. وتغير الظروف يستتبع تغير الفقه طبقاً لروح الشريعة واتجاهها نحو الزوجة الواحدة، والمساواة فى الميراث، والمساواة بين المسلمين

وغير المسلمين. تطبيق الشريعة هنا يعنى تطبيق روح العصر وروح التاريخ وروح الشريعة وليس التوحيد بين السلطتين الدينية والسياسية. وتلك أهمية الاجتهاد. القياس مجاز منطقي، والمجاز قياس لغوي. فتفاعل اللغة والعقل والتاريخ من أجل تجديد الخطاب وتحديث المجتمع^(١).

إن المؤلف الصديق صاحب منهج، وصاحب قضية، ومبدع مشروع، ومؤسس مدرسة، وليس ناقل علم محفوظ يكرره، ويتكسب به، ويتفاخر به أمام الجهلاء. مشروعه مثير للأذهان يدعو إلى الحوار والفكر. به قدرة على نقد القلام والابداع والاجتهاد. لذلك يخطئ ويصيب. ولديه قدرة على الالتحام بقضايا العصر وقبول تحدياته، جامعاً بين العلم والوطن.

ومع ذلك، البصيرة والحكمة والفتانة واجبة. فـ "المؤمن كيس فطن".^(٢) العدا للخطاب الإسلامي المعاصر ولظاهرة الصحوة الإسلامية والوقوف لها بالمرصاد أمر تتباغض به النفوس. ولماذا لا يتم النقد بنفس الحماس والتركيز للخطاب الليبرالي والخطاب القومي والخطاب الاشتراكي الناصري والخطاب الماركسي؟ لم التركيز على الخطاب الإسلامي وبالتالي الوقوف في صف الدولة والخطاب الرسمي، وهي العدو المشترك بين الباحث والمبحث. وهناك أيضاً نوع من المغالاة في النقد لدرجة Cynicism. لا يوجد شيء إيجابي. الكل معاب وناقص. كل خطاب يهدف إلى غير ما يقصد إليه، له ظهر وبطن، يكشف عن سوء نية مبيتة وأهداف غير معلنة. وهذا صحيح في مجتمع يغيب فيه النقد ويكثر فيه النفاق، ويعم فيه الخطاب المزدوج، ولكن على الأغلب، وليس على الإطلاق.

أستعمل أنا لسان الآخرين في الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية (إسبينوزا)، والصلة بين الوحي والتقدم (لسنج)، وفي بيان أن الإيمان إحساس باطنى يجرده العقل (أوغسطين، لسنج، توما الأكويني)، وبأن الوعي الأوروبي له بداية ونهاية (سارتر). وأستعمل الثقافة الغربية لبيان الإيمان الفلسفى ضد الإيمان الرسمى (كانط)، ولدراسة الدين دراسة تاريخية (فولتير)، ولبيان إمكانية العقل لاستيعاب الوجود (هيجل)، وتحويل العقل إلى ثورة (ماركوز)، والكشف عن الخطاب المزدوج فى الثقافة الغربية (ياسبرز)، والصلة بين الإسلام والاشتراكية (رودنسون، جارودى)، والصلة بين العقائد والنظم الاقتصادية (فيبر). ولولا تلك لحوصرت بطريقة أشد ولما أنجبت الجامعة مجموعة من الباحثين وتحويل الفكر الجديد إلى مدرسة دائمة.

(١) المصدر السابق ص ١٨٣ - ٢٢٤.

كان المؤلف الصديق يساراً إسلامياً ثم أصبح يساراً علمانياً معادياً للحركة الإسلامية دون تفهمها وعذرها وإصلاحها وإقامة الجسور معها. الإدانة سهلة والعلاج صعب. فأصبح تفرقة في "التراث والتجديد". ويظل هو ذراع المشروع الطويل، مقلب قطه، القنبلة الزمنية التي قدر لها أن تتفجر قبل الأوان وقبل أن تتحول إلى اتجاه عام، المعول والفأس. المشروع الأم لا يفجر ولا يجرح ويترك ذلك للزمان، لأجيال قادمة. من الحكمة سقيان السم في كوب العسل، واللذغ بقفاز من حرير، تنبيه متبادل بيننا على مدى ربع قرن.

خامساً : من مفهوم النص^(١) إلى السجل السياسي

هناك عشر دراسات أخيرة كتبت بين عامي ١٩٩٣ و ١٩٨٧ على مدى خمس سنوات. بدأ التحول فيها من الدراسات العلمية النظرية حول علوم التأويل منذ "الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة" حتى "إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني" عام ١٩٩٣ إلى السجل السياسي. ولم يعد الحوار مع الخليل بن أحمد، وسيبويه، والشافعي، وعبد القاهر الجرجاني ومؤسسي العلوم الأوائل بل أصبح مع بعض رجالات الفكر والإعلام، الخطاب السائد بالمعنى الاجتماعي للثقافة. وسيتم عرضها زمانياً قدر الإمكان لتتبع المسار الموضوعي للأعمال العلمية، والتحول من عقل العالم إلى هم المواطن، ومن المعرفي إلى السياسي، ومن العلمي إلى الأيديولوجي. وهو ما يعنيه الكاتب على معظم المعاصرين.

١- مفهوم النص، الدلالة اللغوية^(١).

وهي دراسة عن مفهوم النص ودلالاته اللغوية بعد أن فتح المؤلف مجالاً جديداً في الدراسات الإسلامية المعاصرة عن النص. والعنوان هو نفسه الذي صدرت تحت راعته الأولى^(٢). ويحتار القارئ هل المؤلف يعرض نفسه من جديد أم يعمق مقالته الأولى؟ يكشف عن الدلالة اللغوية للنص مع مقارنتها بدلالة اللفظ في اللغات الأوربية، ويتتبع مراحل التطور الدلالي من الدلالة الحسية، والانتقال من الحسي ثم الانتقال إلى المعنوي ثم الدخول إلى الاصطلاح. وأصبح عند الشافعي أحد أنماط البيان، وعند الزمخشري المحكم الواضح، وعند ابن عربي الواضح الذي لا يحتمل التأويل والاحتمال. وأخيراً استقر المعنى، وأصبح النص يعني عدم

(١) مجلة إبداع، القاهرة، العدد الرابع، أبريل ١٩٩١، ص ٩٩ - ١٠٦.

(٢) مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٠.

الاجتهاد، المعرفة القطعية الكاملة والنهائية. وهو المعنى الاجتماعي السائد حتى الآن. ولا يشير إلى أى أحد من المعاصرين الذين فتحوا هذا المجال^(١).

٢- مفهوم النص، التأويل : مفهوم الثقافة للنصوص^(٢).

وتنتقل هذه الدراسة من الدلالة اللغوية للنص إلى التأويل للنص الدينى وغير الدينى على حد سواء إبتداء من تحليل معناه فى القرآن وترداده سبع عشرة مرة فى مجالات دلالية مختلفة مثل الأحلام والرؤيا والأحاديث والتعبير والتفسير ثم تأويل الطعام وتأويل الأفعال وتأويل الكتاب. وتنتقل الدراسة من التأويل فى القرآن إلى النص فى تعريفه المصير كسلسلة من العلامات المنتظمة فى نسق من العلاقات تنتج معنى كلياً يحمل رسالة سواء أكانت تلك العلامات باللغة أى الألفاظ أو بأى إشارات أخرى. وبالرغم من ورود بعض الألفاظ الحداثية مثل السميوطيقى إلا أن الدراسة علمية تعبر عن عقل العالم أكثر مما تعبر عن هم المواطن، بلا سجل أو نقد أو هجوم أو معركة مع أحد.

٣- مركبة المجاز : من يقودها؟ وإلى أين؟^(٣).

وهى دراسة على بؤرة إهتمام المؤلف عبر عشرين عاما من الدراسة والتأمل والبحث. يبدأ بنص من إين عربى يبين القصد المتبادل بين الإنسان والله. فقد أخذ الله الإنسان قصداً له وغاية بكلامه إليه. وأخذ الإنسان الله قصداً له وغاية بعبادته له. وبالرغم من موضوعية البحث وعلميته وطابعه النظرى إلا أن الباحث يحاول أن يعطى له بعداً اجتماعياً لا يظهر إلا من دلالات العناوين الفرعية مثل المجاز: "معركة الوجود الاجتماعى على أرض البلاغة" دون أن يظهر الوجود الاجتماعى. العنوان ملتزم والمضمون تقليدى وكأن المؤلف يريد أن يؤسس مجالا جديداً للبحث فى بلاغة المقموعين. ومثل "العراك حول اللغة : من يمتلكها؟" وهو بحث فى اللغة الاجتماعية فى صيغة معركة بين نظريتي التوقيف والاصطلاح. ومثل "حضيض المجاز ويفاع الحقيقة"، وهو عنوان يصف المشروع الفكرى للغزالي المناهض للمجاز والمدافع عن الحقيقة. ومثل "التحريك الدلالى، تحريك الدلالة اللغوية من هنا إلى هناك"، وهو تحليل لتوظيف الغزالي للمجاز وأقرب إلى تجميع المادة العلمية بلا تطبيق. وتظهر الأفكار الشائعة عند المؤلف فى دراساته السابقة مثل نقد الوسطية الأشعرية. كما تظهر بعض ألفاظ الحداثة وعلومها مثل السميوطيقى والسوسيولوجى. والتأويل هو الوجه الآخر للمجاز وأداته. وتنتهى الدراسة إلى المناداة بضرورة فك ارتباط مركبة المجاز بقاطرة الدين والعقيدة حتى

(١) انظر دراستنا "قراءة النص" دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧ ص ٥٢٣-٥٥٠

(٢) مجلة ابداع، العدد الخامس، مايو ١٩٩١ ص ١٢٠

(٣) ألف، مجلة البلاغة المقارنة، القاهرة، للعدد الثانى عشر ١٩٩٢، ص ٥٠-٧٤.

يمكن القضاء على حالة الارتباك والتشويش في فهم الظاهرة، بل وفك ارتباط مركبة الحياة كلها بالدين والعقيدة حتى يمكن التحرر من هيمنة النصوص الدينية، وفك ارتباط الدراسات اللغوية والأدبية أيضاً من مجال الدين والعقيدة. وهو نداء مستحيل نظراً لخروج موضوع المجاز من ميدان العقيدة والدين بل ومن مجال الحياة ذاته في الاتصال بين الذات والتأثير المتبادل بينها. المطلوب تمنى الواقع مخالف. والوقوع في اللاتاريخانية أحد مظاهر اليوتوبيا والبحث عن المعرفي الخالص الذي لا وجود له في الواقع الاجتماعي.

٤- محاولة قراءة المسكوت عنه في خطاب ابن عربي^(١).

وهي دراسة شعبية تحول علوم التأويل من الخاصة إلى العامة، ومن رسالة الدكتوراة "التأويل عند ابن عربي" إلى مقال في مجلة "الهلال" الغراء. وتبدأ الدراسة بنظرة كلية على مشروع ابن عربي كرد فعل على الصراعات العرقية والطائفية في الأندلس للمصالحة بين الديانات الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلام بل والديانات الوثنية الأخرى، توحيداً للبشر، وتوحيداً للكون كتجليات للتوحيد الإلهي. وتصدر الدراسة في وقت كان مجلس الشعب المصري يكفر فيه ابن عربي ويطالب بمصادرة "الفتوحات المكية" إلهاء للناس عن معاهدة الصلح مع إسرائيل والأزمة الاقتصادية ونقد السياسات العامة. وتعتمد الدراسة على كثير من نتائج المستشرقين وبعض العرب الباحثين مثل الجابري. وتبدأ بتحليل مضمون الخطاب للكشف عن الدلالة الأيديولوجية فيه طبقاً لقدرة المؤلف الفائقة في التمييز بين الأيديولوجي والمعرفي، البرجماتي والنظري. ثم تعرض مفهوم التأويل وباقي المفاهيم النظرية. فالتركيز على المضمون وحده يؤدي إلى فك منظومة السياق المصاحبة. والنص القرآني في علاقة متبادلة مع نصوص أخرى مثل سجع الكهان ونبوءات العرافين والشعر. ثم تحول من نص مُنتج إلى نص مُنتج. ويشير تولد النصوص إلى عملية تفاعل خصبة على درجة عالية من التعقيد. ويطمح ابن عربي أن يجعل المنظومة اللغوية هي المنظومة الأم ونموذج الإبداع. وهو لا يؤول القرآن بل يرتد إلى الأصل المؤسس لكل النصوص ومنها القرآن. وتعتبر هذه الدراسة من السهل الممتنع الذي لا يتنازل عن عمق التحليل المتخصص وبساطة العرض لجمهور القراء.

٥- ثقافة التنمية وتنمية الثقافة^(٢).

هو موضوع يتطرق إليه عديد من الباحثين عن الصلة بين الثقافة والمجتمع^(٣). كيف تتم تنمية الثقافة بلا ثقافة للتنمية؟ وكيف تتم ثقافة للتنمية بلا

(١) الهلال، القاهرة، مايو ١٩٩٢، ص ٢٤ - ٣٣.

(٢) القاهرة، العددان ١١٠/١١١، ديسمبر ١٩٩٠، يناير ١٩٩١.

(٣) انظر "الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١"، مدبولي، القاهرة ١٩٨٩ ج٣، الدين والتنمية القومية.

تنمية للثقافة؟ فالثقافة والمجتمع فى جدل مستمر دائرى لا فرق بين البداية والنهاية، بين الموضوع ونقيض الموضوع. ولما كانت الثقافة فى المجتمعات التراثية مرتبطة بالدين أصبح الموضوع أيضاً مشابهاً لموضوعات الدين والتنمية، الثقافة والتنمية. وقبله وضع نفس السؤال: ثقافة الفقر أم فقر الثقافة؟^(١). والهدف من وضع هذه التساؤلات من مجموعة من المفكرين المعاصرين هو المساهمة فى عملية التغير الاجتماعى. فالثقافة والمجتمع واجتهان لعملة واحدة. لا توجد ثقافة مطلقة ولا تنمية مطلقة. كلاهما ظاهرة اجتماعية تاريخية.

وتتضمن الدراسة قسمين غير مرقمين : الأول، العقل العربى بين سلطتين، والثانى، الذاكرة بين المحو والإثبات. الهدف من القسم الأول تحرير العقل العربى من السلطتين الدينية والسياسية، سلطة النص وسلطة الحاكم. وكلاهما سلطة فى المجتمع. ينقد السلطة فى المجتمع ويبين خطورتها على تنمية الثقافة. فالثقافة سلوك اجتماعى. والعقل الشرقى والعربى محاصر بين هاتين السلطتين. سلطة النص والسلطة السياسية منذ العصر الفرعونى حتى الآن. مما جعل التقدم الاجتماعى مرهوناً بالسلطة حتى أصبحت مشكلة المثقف العربى أنه يمارس إنتاج الفكر وعينه على السلطة السياسية^(٢). والهدف من القسم الثانى بيان حصار العقل العربى فى التاريخ بين هاتين السلطتين، ومحو الذاكرة الجمعية، وتخبط الوعي التاريخى. فقد إتحدت السلطان الدينية والسياسية منذ الأمويين بفضل الداهية عمرو بن العاص ومطالبته بالتحكيم، ورفع القرآن على أسنة الرماح. بدأت الخدعة بتأويل رجل الدين، وبخداع رجل السياسة. واستمر الحال كذلك بتوحيد القراءات السبع فى قراءة واحدة، لهجة قریش لسيادة قریش، واستعمال عثمان مبدأ الثيوقراطية، القميص الذى ألبسه الله إياه ضد الثوار عليه. ثم تحو النص الأشعرى إلى نص سلطوى فى أصول الدين وأصول الفقه. وتم محو كل نص آخر من الذاكرة الجمعية يعترض على السلطة وتثبيت النص السلطوى الذى تحول إلى ذاكرة جماعية تستدعى للقمع والتزييف. ومن ثم يكون الطريق إلى التحرر هو تحرير العقل من سلطتى النص والسياسة، وتحرير الذاكرة من عمليتى المحو والإثبات أى تحرير الثقافة من عوائق النمو. فالماضى مازال قابلاً فى الحاضر، ولا يمكن تحريك الحاضر إلا بعنقه من أسر الماضى. وقد يوحى هذا التحليل ببعض الحتمية التاريخية السلبية، وحدة السلطتين الدينية والسياسية تؤدى بالضرورة الى القمع مع أنها تؤدى أحياناً إلى التحرر مثل أحمر طارد الهكسوس، وصلاح الدين قاهر الصليبيين. ليس المهم فى الوحدة أو الفصل بين السلطتين بل المهم فى توظيف ذلك فى قضايا التنمية الثقافية

(١) يوسف أدریس : ثقافة الفقر أم فقر الثقافة؟

(٢) ومن هنا أتت أهمية رسالة فى اللاهوت والسياسة لاسبينوزا التى تهدف أيضاً إلى تحرير العقل من السلطتين الدينية والسياسية.

والتغير الاجتماعي والثورة الوطنية. وكثيراً ما تعود نفس الشعارات في كل دراسة مثل الاتهام بالتفقيّة والوسطية والأيدولوجية لكل خطاب موضوع التحليل. بل ويمتد الأمر إلى تعميم الحكم على العقلية العربية ذاتها. فهي عقلية تبريرية تواطوية، لا فرق بين أشعرية ومعتزلة. فقد تحول المعتزلة أيضاً إلى تبريريين متواطئين في محنة خلق القرآن. كما وقع من المحدثين زكي نجيب محمود في الوسطية في الفكر لأنه عربي بين ثقافتين، وعبد الحميد إبراهيم في الوسطية في الأدب، وشتان ما بين الاثنين في صدق القلم. كما استعمل الدين في الخطاب السياسي المعاصر لتبرير الاشتراكية العربية، وللتوفيق بينها وبين الماركسية العلمية أحياناً، وبينها وبين الرأسمالية أحياناً أخرى، وكان الانتقال ضروري من إحداها إلى الأخرى، من الإخوان إلى الماركسية كما يحدث عند كثير من المؤلفين، مفكرين وصحفيين وباحثين. أما الاتهام بالأيدولوجي لكل تقابل في الخطاب بين الديني والسياسي فإنه تظهر معرفي نظري لا وجود له في الثقافة، باعتبارها ظاهرة اجتماعية، مما يوقع المؤلف أحياناً في تناقض بين هم العالم الباحث عن النظرية المعرفي الخالص وهم المواطن الذي يكشف عن الأيدولوجي العملي داخل المعرفي النظري.

ويضع الباحث القوميون والسلفيين والصهاينة في نفس السلة. فقد وضع القوميون العرق والدين أساسين للأيدولوجية القومية، وكذلك الصهيونية. مع أن القومية العربية لا تقوم على العرق بل على اللغة والثقافة والتاريخ، وتجعل الدين تراثاً وثقافة وحضارة. ولا تقوم على محو القوميات الأخرى. ولا تستند على التوسيع والعدوان. أما السلفية فإنها وإن قامت على الدين إلا أنها لا تقوم على العرق. بل هي أممية توحد بين الشعوب والقبائل والأجناس والأمم في إطار التوحيد.

والحقيقة أن هذه الدراسة مثل غيرها وإن كان لا يتضح منها أنها مع من ضد من كما هو الحال في الدراسات الأخرى. إلا أنها تقوم على إدانة الواقع وتكفيره واستبعاده والاستعلاء عليه كما هو الحال في الخطاب السلفي. ليس المهم إدانة الواقع كما هو الحال في "معالم في الطريق" بل تغييره وإعادة بنائه وتربيته. ليس كل شيء مداناً في الواقع وإلا وقعنا في كراهية الناس والبشر Cynicism وانطبق علينا المثل الشعبي "لا يعجبه العجب ولا الصيام في رجب". هذه الثنائيات المتعارضة بين العلم والإيدولوجيا، بين المعرفي والنفعي، بين النظري والعمل، بين العقل والتبرير، بين الجذرية والتوفيقية، بين الاختيار بين البدائل والجمع بينها، بين العلمانية والسلفية إنما تعبر عن رغبة مكبوتة في النضال. ولا تختلف عن ثنائيات "معالم في الطريق" بين الإسلام والجاهلية. الله والطاغوت، الإيمان والكفر، الحق والباطل. لذلك يرفض التفارقة بين المعتنلين والمتطرفين، ويعتبر الإسلام

السياسى فى حيرة بين السلفية كمعارضة والسلفية كتطرف. بل يصل الأمر إلى التحدى والمزايدة، تعليم الدين المسيحى مثل تعليم الدين الإسلامى، وضرورة قبول طلاب غير مسلمين فى الأزهر، وحق الملحد فى الالحاد مما يجعل الباحث خارج التاريخ بالرغم من إتهام الخطاب العربى المعاصر باللاتاريخانية. ليست القضية فى الوقوف من الخارج ونقد الداخل بل الوقوف فى الداخل ونقده من الداخل، مرجعية النص والدين، طبيعة المرحلة التاريخية التى نمر بها. ليس المهم إدانتها للإعلان عن المواقف بل نقلها من مرحلة إلى أخرى بالتأويل حتى يرتكن النص على جانبه التقدمى بدلاً من ارتكائه على جانبه المحافظ، فيحدث الزلزال، وكما ينتقل العالم من فوق قرن الثور إلى القرن الثانى كما هو الحال فى التصورات الشعبية. ما أسهل الطوباوية والإغراق فى التمنيات وما أصعب تغيير الواقع قيد شعرة. لسنا جيل العلماء بل جيل الممهدين لجيل العلماء. يسهل الاتفاق مع الباحث فى النتائج "تحرير العقل من سلطة النصوص الدينية وإطلاقه حراً يتجادل مع الطبيعة والواقع الاجتماعى والإنسانى بدلاً من الدوران فى سلك السلطتين الدينية والسياسية". ولكن الخلاف حول الوسائل: إدانة كل شئ منطحة مما قد يؤدى إلى سيل دماء الناطح إذا كان المنطوح حائطاً أم خلخلة الحائط، مرة إلى الوراء ومرة إلى الأمام حتى يقع أمام أول هبة ريح؟

٦- التراث بين الاستخدام النفعى والقراءة العلمية : سلطة النص فى مواجهة العقل^(١).

وهى دراسة ذات عنوانين. الأول "التراث بين الاستخدام النفعى والقراءة العلمية" وهى محاولة لنقد الخطاب التنويرى المعاصر، تنقله من الاستخدام النفعى إلى القراءة العلمية. والثانى "سلطة النص فى مواجهة العقل" من أجل نقل الخطاب التنويرى المعاصر من سلطة النص إلى سلطة العقل.

والتراث يعنى فى وجداننا المعاصر التراث الدينى لأن الدين هو مكونه الأول. ويلج السؤال عليه: لأننا فى مرحلة اتصال معه ولم نقطع عنه كما هو الحال فى الوعى الأوروبى ولا نتجاوز معه كما هو الحال فى الوعى اليابانى. فالإشكال صحيح. كيف يتقدم العربى مرتبطاً بتراثه الذى به أسباب معوقاته وتقدمه فى آن واحد؟ كيف يتقدم إلى الأمام وعينه إلى الوراء كى يستمد منه العون أو يفك إسهامه منه. فالتراث لا يعنى بالضرورة الخمود والسكون بل هو تراث متشابه، به السكون والحركة، الخمود واليقظة. واختزال التراث فى التراث الدينى، ثم اختزال

(١) بحث ألقى فى ندوة "التراث وآفاق التقدم فى المجتمع العربى المعاصر"، عدد ١٩٩١، ونشر فى مجلة "أدب ونقد"، العدد ٧٩، مارس ١٩٩٢.

التراث الدينى فى الخطاب الأشعرى شئ طبيعى لأنه هو الخطاب السائد فى
الوعى العربى المعاصر.

ولما كان الوعى العربى بين الثقافة الموروثة والثقافة الوافدة، وكما تم
اختزال الموروث فى أحد جوانبه، تم اختزال الوافد أيضاً فى أحد جوانبه، وهو
تراث الاحتلال والغزو أو تراث العلم والتقدم. وهو شئ طبيعى فتلك صورة الآخر
فى الوعى العربى المعاصر، الداء والدواء. فى حين أن الوعى العلمى بالتراث،
بتراث الأنا وتراث الآخر، هو الذى ينقل الوعى العربى المعاصر من مرحلة
الاستخدام النفعى إلى القراءة العلمية بالنسبة للوافد، ومن سلطة
النص إلى سلطة العقل بالنسبة للموروث.

وتتقسم الدراسة إلى ثلاثة أقسام دون عناوين فرعية لها. الأول عن معنى
التراث فى اللغة ووظيفته. فإذا كان التراث يعنى فى العرف الدين، فإن الدين يعنى
فى الاصطلاح الشريعة أو السنة أو طريقة الحياة. وفى اللغة يعنى السنة الماضية.
وبناهض القرآن التمسك بالتقاليد واتباع سنن الأقدمين ويحل محلها. ولم تكن أقوال
الرسول تراثاً ملزماً كالقرآن بل كان رأى والمشورة "أنتم أعلم بشؤون دنياكم".
سنة الوحي المطابقة للقرآن ملزمة، فى حين أن سنة العادات متغيرة وليست ملزمة.
ثم تحولت السنن كلها إلى إلزام بفضل تقنين الشافعى لأصول الفقه وتقنين الأشعرى
للعقيدة. فتحولت إلى ذاكرة جمعية تتحكم فى العقل والاجتهاد. وجعل الغزالى ذلك
سياسة الدولة. ولم ينجح ابن رشد فى فك العقل من الإسار. فكان آخر خط للدفاع.
وبعد أن تم تثبيت النص تحول إلى منتج للنصوص كما هو الحال فى القياس، وفى
شرح المتون، والحواشى على الشروح، والتخارج على الحواشى.

أما القسم الثانى فإنه يبين تداخل السلطة السياسية فى السلطة الدينية فى
الموروث مما أدى إلى ركود الواقع العربى وجموده منذ سيادة القبيلة على الدولة،
وقريش على باقى القبائل. وظهرت الشعبوية فى الثقافة، والعسكرية فى السياسة.
ووضعت بعض المبادئ الفقهية لتعزيز الركود الاجتماعى مثل "درء المفسد مقدم
على جلب المصالح" وهو أحد المبادئ الفقهية الذى يقوم على تحقيق المصالح سلباً
ويعزز الركود الاجتماعى. وقد ساهم الاستشراق فى ذلك عن طريق رؤيته للتراث
على أنه التراث الدينى. فأصبح المرجع هو النقل لا العقل. وأصبح الإسلام هو
مدخل الوافد إلينا، إسلام نابليون وهتلر ومؤسس حزب البعث. وأصبح الاستعمار
إستمراراً للحروب الصليبية. وبدأ الخطاب التنويرى المضاد يرى فى الإسلام
التنويرى شرط التقدم وليس سبب التخلف كما هو الحال فى الخطاب الاستشراقى.
هو إسلام أصول الفقه الذى لا يختلف عن فلسفة التنوير والتحسين والتقيح العقليين
وحقوق الإنسان الطبيعية. لقد تقدمت أوروبا بهذا الإسلام التنويرى. فأصبح لدينا

مسلمين بلا إسلام. وفي الغرب إسلام بلا مسلمين. واستمر الخطاب التتويرى فى هذا التوفيق منذ الطهطاوى حتى زكى نجيب محمود، يحاول إعادة طلاء القديم دون هدمه، تثوينه دون تأويله، يستخدمه نفعياً ولا يقرؤه علمياً بما فى ذلك مشروع "التراث والتجديد" كأحد قلوب مشروع النهضة! ولا فرق بين هذا الخطاب والخطاب السلفى والخطاب الصهيونى العنصرى! الكل نفعى إنتقائى سلفى شعوبى عرقى. يقوم على وعى زائف بالتراث.

أما القسم الثالث فإنه يطبق المقولات السابقة على خطاب زكى نجيب محمود فى "حصاد السنين" كمثال للخطاب النفعى التجديدى فى التقاء الوافد مع الموروث. وبعد استعراض المراحل الفكرية الأربع للفكر العربى : مرحلة التعرف على الحياة الثقافية، ومرحلة الارتحال إلى الغرب، ومرحلة الانخراط فى الحياة الفكرية ثم مرحلة اكتشاف الهوية. والسبب فى فقر هذا الخطاب هو أنه ظل أسير خطاب النهضة، اللحظة التاريخية التى أنتجته والذى ينحصر فى الإيمان بقيمة الحرية الفردية والاجتماعية وكما عرضها أحمد لطفى السيد وعباس محمود العقاد، وفهم الحياة على أساس التطور وكما عرضها من قبل شبلى شميل وسلامة موسى وإسماعيل مظهر. وكان السجال بين الخطابين فى ردود الأفغانى على رينان، ومحمد عبده على هانوتو، والعقاد على المستشرقين. ووقف الخطاب السلفى للخطاب التتويرى بالمرصاد يكفر طه حسين وعلى عبد الرازق مما يكشف عن أزمة العقل، كما كفر متولى الشعراوى بتوفيق الحكيم. فتراجع الخطاب التتويرى. وتم تغيير عنوان طه حسين "فى الشعر الجاهلى" إلى "فى الأدب الجاهلى" وعنوان زكى نجيب محمود من "خرافة الميتافيزيقا" إلى "موقف من الميتافيزيقا". تعبر أزمة العقل عن ازدواجية المتقف التتويرى السلفى والذى يجمع بين الوافد والموروث. ومع ذلك لم يشفع له ذلك، إذ ظل عرضة للهجوم من الخطاب السلفى. أما الطهطاوى ومحمد عبده فقد فصلا بين العقيدة والشريعة، الأولى ثابتة من القدماء والثانية متحولة، لا تمنع من التعامل مع الوافد. وهى مثل ثنائية الخطاب التتويرى بين الثقافة مناء، والعلم من غيرنا، والجمع بينهما هو الحل، بين الأصالة والمعاصرة، إمتداداً من الطهطاوى حتى زكى نجيب محمود حتى "التراث والتجديد" بجبهتيه الأولين "الموقف من التراث القديم" وكما وضحت فى "من العقيدة إلى الثورة"، و"الموقف من التراث العربى" وكما وضحت فى "مقدمة فى علم الاستغراب". وهو نفس المشروع التلغيفى التوفيقى، يبحث عن حلول وسط لإلغاء كل المتناقضات، وعن علة واحدة تفسر كل شئ. ومنهج هذا الخطاب هو المنهج التعليمى التربوى وليس المنهج العلمى. ومع ذلك فقد استطاع توضيح الأفكار والاعتماد على تحليل اللغة وبيان حضور الماضى فى الحاضر، والوقوف مع المعقول ضد اللامعقول، والدعوة إلى ممارسة حرية الفكر والفعل.

وتكاد تتكرر نفس الأفكار في معظم الدراسة. فقد حصل المؤلف على عدة مفاهيم مفاتيح يحل بها كل المغاليق والأسرار: الوسطية، التليفية، التوفيقية، الأيديولوجية، النفعية. كما وقع أسيراً للمغريبات والشاميات نظراً لما في الخطابين: الشامي (مطاع صفدي) والمغربي (محمد عابد الجابري)، من حداثة، وإحكام نظري للخطاب، ونقد لكل شيء، وذلك مثل كثرة استعمال تعبير العقل العربي، القبيلة والدولة، الذاكرة الجمعية. يقسو على التراث في غمرة القسوة على الحاضر. فيعتبر القياس مجرد توليد نصوص مع أنه تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما في العلة. فاختراله إلى توليد النصوص إجحاف بالتعليل وهو صلب القياس ومادة المنهج التجريبي. ويقلص النص إلى اللغة والسلطة، مع أن النص إستجابة لواقع بدليل "أسباب النزول"، وتطور الزمان بدليل "الناسخ والمنسوخ". ويقسو على الخطاب التويري منذ الطهطاوي حتى "التراث والتجديد". ويعتبره نفعياً لا علمياً، يقوم بالتلوين لا بالتأويل، بإعادة الطلاء لا بإعادة البناء، وسطياً بين الماضي والحاضر، بين الوافد والموروث، يمثل الوعي الزائف في مقابل الوعي العلمي المعرفي، لا فرق بينه وبين الخطاب السلفي والخطاب الصهيوني، فالكل عودة إلى الأصالة، الدين والعرق. وهذا ظلم لخطاب التوير، ورغبة في تجاوزه قفزاً دون تطوير وإكمال. إن فشل الخطاب التويري لا يقتضي هدمه بل تجديده وإعادة صياغته لأنه مازال يعبر عن طبيعة المرحلة التاريخية التي يمر بها المجتمع العربي الإسلامي. ولماذا التعارض بين البيئة والتاريخ، بين التحليل الحي النفعي العملي للتراث والوعي التاريخي به، بين دور المواطن ورسالة العالم؟ لقد أثمرت الدراسة من الماينبغيات، وتقديم البدائل، والقفز فوق المراحل، والتخلي عن اليسار الإسلامي إلى اليسار العلماني كما انتقل آخرون من اليسار العلماني إلى اليسار الإسلامي. تخرج من "التراث والتجديد" وتريد تجاوزه بتحليلاته وأفكاره وتصوراته ونتائجها. ولكن شتان ما بين إشعال النقاب وإشعال الحريق.

٧- إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني^(١).

وهي دراسة كبيرة في مجموعة الدراسات الصغرى. تنقسم إلى ثلاثة أقسام. وكل قسم إلى فقرات، دون عناوين جانبية رئيسية أو فرعية^(٢). وتتبع موضوع إهدار السياق في الفكر العربي الإسلامي، وتحاول خلق نمط جديد من الفكر القائم على أساس علمي في دراسة التراث. وتبدأ بأهمية علوم التأويل للنصوص عن طريق السياق وليس إخراجاً للنصوص من موقعها، وباكتشاف قوانين تشكيل النصوص في سياقها وليست مفارقة له. وبدون السياق لا يمكن الوعي بالتراث

(١) العدد ٢٢، يناير ١٩٩٣.

(٢) القسم الأول به خمس فقرات، والثاني أربع، والثالث ثلاث.

وعياً علمياً وإلا أصبح منعزلاً عن حركة التاريخ، متقوقعاً فى إفسار الماضى. يهدف البحث إلى الكشف عن ظاهرة إهدار السياق فى تأويلات الخطاب الدينى وأثارها الاجتماعية والسياسية فى ثلاثة أقسام : الأول بين أوجه التماثل بين النصوص الدينية والنصوص غير الدينية من حيث قوانين التكوين والبناء وإنتاج الدلالة دون إغفال خصوصية النصوص الدينية. والثانى يرصد الكيفية التى يتجاهل بها الخطاب الدينى إشكاليات السياق مثل التفسير العلمى للنصوص الدينية الذى يهدر السياق الثقافى، والحاكمية التى تهدر السياق التاريخى فى أسباب النزول والسياق السردى اللغوى للنصوص. والثالث يبين الأثر الفكرى والاجتماعى والسياسى لتجاهل الخطاب الدينى سياقه الذى تكون فيه على مستوى الوعى العام ووعى الطبقة المثقفة والمؤثرة فى الرأى العام.

أولاً، ليست النصوص الدينية مفارقة لبنية الثقافة واللغة التى كتبت بها. لذلك بحث القدماء حقيقة الكلام الإلهى قديماً أم مخلوقاً. ودرس عبد القاهر الجرجانى إعجاز القرآن من خلال قوانين الشعر وأسرار البلاغة. ولا يمكن فهمه دون النصوص السابقة عليه، نصوص الكهانة والسحر والتى حاورها وجادلها ونقدها وبين ميزته عليها. لذلك فصل القدماء أسباب النزول وعلم المناسبة بين الآيات والسور، وبينوا الفرق بين الخطاب المكى والخطاب المدينى، وميزوا بين مستويات القول ذاته من تمثيل وتصوير وقصص وأمر وجدل وتهديد وإنذار وإيحاء. وفرقوا بين المنطوق والمسكوت عنه فيما سمى بفحوى الخطاب أو لحن الخطاب.

ثانياً، يقوم إهدار السياق على تجاهل هذه المستويات كلها فى الخطاب الدينى لحساب نص مفارق لا وجود له إلا افتراضاً. ويتجاهل جدلية الإلهى والإنسانى، والمقدس والدنيوى فى بنية النص. ويثب فوق مستويات السياق لإنتاج الأيديولوجيا حسب ظروف المؤول والعصر، فيصبح النص هو المفعول، والأيديولوجيا هو الفاعل. والنموذج على ذلك كتاب "القرآن والكتاب" من أجل قراءة عصرية توفق بين القرآن كنص أزلى وبين الحقائق التاريخية المعروفة إعتقاداً على أسباب النزول والناسخ والمنسوخ والتأويل العلمى^(١). وتبدأ المحاولة بالتفرقة الصوفية المعروفة من ابن عربى بين النبوة والرسالة، الأولى إلهية أزلية ثابتة، والثانية متغيرة تاريخية متطورة. الولى من صفات الله، أما الرسول فمن صفات البشر. الكتاب مؤلف من كتب عدة كما هو الحال فى كتب الفقه. يشمل المحكم والمتشابه ونوعاً ثالثاً هو المفصل. والراسخون فى العلم يدركون هذا التقسيم، ويؤولون المتشابه والمفصل مثل البيرونى والحسن بن الهيثم وابن رشد ونيوتن وأينشتاين ودارون وكانط وهيجل! القرآن متشابه لدلالاته على النبوة بينما الرسالة محكمة.

(١) محمد شحرور : القرآن والكتاب، دار الأمالى للطباعة والنشر، دمشق ١٩٩٠.

والإنزال هو نقل النبوة إلى الرسالة، والقرآن إلى أم الكتاب. والتأويل العلمى للقرآن أحد وسائل الربط والتوسط بين الإلهى والبشرى، وبين المطلق والنسبى. أصبحت له مؤسساته بباكستان والسعودية. يؤخذ العلم الغربى ثم يلحق به الفكر الإسلامى تابعا ومبررا. ويتم التأويل العلمى باكتشاف الحقيقة الشرعية ثم الحقيقة العلمية ثم فى تطابق الحقيقتين معاً، وهذا هو وجه الإعجاز. والهدف هو رفع التشكك فى صحة القرآن وإثباته بالعلم. والنموذج الثانى لإهدار السياق الحاكمية التى تهدر السياق التاريخى وأسباب النزول والسياق الداخلى اللغوى. فالحكم لا يعنى الحكم بالمعنى الحديث بل الاسترشاد فى السياق السجالى مع أهل الكتاب.

ثالثاً، يبدو الأثر الاجتماعى والسياسى لإهدار السياق فيما حدث فى انقسام الخطاب العربى إلى موقفين فى أزمة الخليج عام ١٩٩٠، كل خطاب يدعى أنه يحارب الشيطان دفاعاً عن الله، خطاب أنصار العراق وخطاب أنصار الكويت وأمريكا. وكذلك معظم موضوعات العصر مثل فوائد البنوك والربا، والشورى والديموقراطية، والعلم والدين، والفنون والآداب، وخروج المرأة للعمل، والحجاب والسفور. ويؤدى هذا الخطاب إما إلى التبعية إلى العلم الغربى أو التبعية إلى المواقف السياسية المحلية. وينتهى الإبداع الفكرى والتفانى.

والحقيقة أن الدراسة إستئناف للجهود السابقة وفى نفس الاتجاه. تكرر بعض مقولات "نقد الخطاب الدينى" وتتعامل مع نفس المفاهيم كأسحلة ماضية، القراءة الأيديولوجية، التأويل النفعى، التلوين، اللاتاريخانية، القراءة المغرضة. وتتخلل ذلك ألفاظ الحداثة مثل السميوطيقى وأسماء المحدثين مثل دى سوسير وجاكسون ولوتمان وبيرك وآرائهم ومؤلفاتهم. ويؤرخ أحياناً بالميلادى، فالقرن الثانى هو القرن الثامن. ما زال الميزان العدل بين الموروث والوافد غير مستقيم، مرة يميل إلى هذا الجانب، ومرة يميل إلى الجانب الآخر. الأيديولوجى هو الشيطان، والمعرفى هو الملاك. فنظام النص قصد متبادل بين المرسل والمستقبل. لكل منهما أيديولوجيته السلبية. والمعرفى هو الإطار المشترك بينهما. وهى تفرقة تقوم على التطهر والطوباوية على تمنى التمييز بين هموم المواطن وبحث العالم. الأيديولوجى هو الذى يربط بين النظر والعمل، بين المعرفة والممارسة. يبحث عن التأويل "الحقيقى" وهو ما لا وجود له. فلا يوجد تأويل واحد ذو صواب مطلق وما دونه خطأ وباطل. القراءة من أجل التأويل. وإعادة البناء لا تتطلب باستمرار التاريخ. فالبنية شئ والتاريخ شئ آخر. لم يحاول هوسرل بحث تاريخية "نقد العقل الخالص" بل قرأه أى أعاد بناءه وتوظيفه وتأويله بالتعبير عن المسكوت عنه عند المؤلف أو عن المرغوب فيه عند القارئ. ولم يحاول هيدجر البحث عن المعنى الموضوعى التاريخى السياقى لنصوص السابقين على سقراط بل أولها بحيث تكون حاملاً

لرؤيته. هناك فرق بين دور المؤرخ ومهمة الفيلسوف، بين الطالب والأستاذ. وبين طالب مرحلة الليسانس وطالب الدراسات العليا. تقرأ الدراسة الماضية في الحاضر وتسير في خط "التراث والتجديد"، قريبة منه بعيدة عنه. تقع في المبالغيات والمزايدات. وتدفع الأمور إلى أقصى حد لها بحيث تصبح تفريعا وتحويده على الأصل والجذع كما هو الحال في الفرق. مثال ذلك الإعلان عن مكان للملحنين في وسط الأمة إثارة للناس. مع العلم بأن الإلحاد لا وجود له، فكل إنسان مؤمن بشئ. فلن يقبل مواطن مهما كانت عقيدته أن يكون في موقع مواطن الدرجة الثانية أو الثالثة. فضلا عن أن الشريعة الإسلامية لا تقبل الملاحدة تحت حمايتها، ولا تمنحهم أية درجة من درجات المواطنة. إنه السيف أو الإسلام^(١). إن الانتقال من نار العلم قد يؤدي إلى حريق الوطن. يسكب الزيت على النار ومهمتنا إطفاء الحريق.

٨- قراءة التراث وتراث القراءة (في كتابات أحمد صادق سعد)^(٢).

وهي دراسة لبعض إنجازات أحمد صادق سعد في قراءته للتراث الاقتصادي الإسلامي. تنقسم إلى ثلاثة أقسام دون عناوين فرعية لها. عنوانها قلب لا يدل على مضمونها "قراءة التراث وتراث القراءة" مثل "تنمية الثقافة وثقافة التنمية". وتبدأ الدراسة بالتمييز بين منهجين في قراءة التراث. الأول المنهج التقليدي الذي يعتمد على التراث ذاته وتكرار مقولاته وهو المنهج الداخلي. والثاني منهج القراءة القصصية التي تقوم على أطر معرفية مسبقة وهو المنهج الخارجي. ويفضل المؤلف الثاني على الأول في حين أن كلا المنهجين معاب. الأول التكرار من الداخل، والثاني الإسقاط من الخارج. وهناك منهج ثالث وهو النقد والتطوير من الداخل. فليس تكرار القديم أو الجديد هو المنهج الوحيد. وكلا المنهجين في الحقيقة منهج واحد يقوم على التكرار والتقليد، الأول للقديم الموروث والثاني للجديد الوافد. وفي الاقتصاد يكرر المنهج الأول مفاهيم الإعمار والخلافة والربا والركاز والزكاة والصدقة والبركة. ويقوم على قواعد عامة، أن الحاكمية لله، وأن الناس مستخلفون في المال، وأن المعاملات مرتبطة بالعبادات، وأن معيار الفرد هو التقوى، وأن مهمة الإنسان على الأرض عبادة الله واستعمار الأرض وتنمية المال، وأن الرزق من الله، وأن المسؤولية تتحدد في هذا الإطار. فهو خطاب تقليدي وعظمي أخلاقي لا يحمي الفقراء من الاستغلال، يدافع عن الملكية الخاصة وآليات السوق، أقرب إلى الرأسمالية التجارية.

(١) المصدر السابق، ص ١١١.

(٢) أدب ونقد، العدد ٨٧ نوفمبر، وقد ألقى البحث في ندوة إشكاليات التكوين الاجتماعي - الفكرية الشعبية في مصر، مركز البحوث العربية، ومهداة لذكرى أحمد صادق سعد.

أما المنهج الثانى، وهو القسم الأول من الدراسة، فإنه يدرس التراث باعتباره تعبيراً عن أوضاع تاريخية مخالفة للواقع الاقتصادى الراهن. وهو موقف صاحب موضوع الدراسة وإن لم يتحرر تماماً من الاتجاه الذرائعى النفعى من قراءة التراث ولكنه اتجاه معن أيدىولوجى، وليس اتجاهاً مخادعاً لا أخلاقياً كما هو الحال فى المنهج الأول. ويشترك فى المنهج الثانى كل الاتجاهات الماركسية والقومية التى تحاول الانتفاع بالتراث لتأكيد تصوراتها الاقتصادية. وكان الدافع لهذا الاتجاه الثانى خطاب النهضة التنويرى الذى يعيد قراءة التراث طبقاً لحاجات العصر بالإضافة إلى نجاح الثورة الإسلامية فى إيران عام ١٩٧٩، ونجاح الحركة الإسلامية فى التخلص من رأس نظام الحكم فى مصر فى ١٩٨١. وجد ازدواجية الخطاب العربى المعاصر بين الموروث والوافد، بين السلطة والنخبة. ورأى أنه لا مناص من التوحيد بين الخطابين بحثاً عن الهوية والتماس الطريق العربى المتجدد للتقدم. ويرفض المؤلف هذا المدخل كالعادة لأنه توفيقى ذرائعى أيدىولوجى سلفى. يرى أن الإسلام هو الحل. يتوهم تعارضاً لا وجود له بين الموروث والوافد، بين السلفية والعلمانية، بين الشرق والغرب. فالعلمانية ليست مرتبطة بالغرب ضرورة ولا تختزل إلى مجرد فصل الدين عن الدولة. ويرى المؤلف أن الموروث كان أداة للرجعية والاستعمار بقدر ما كان ثورة عليه، وأن الوافد كان طمساً للهوية بقدر ما كان تأكيداً لها.

ويبين المؤلف فى القسم الثانى تحليل صاحب الدراسة للصلة بين التراث والتنمية بالرغم من عدم تمايزه عن الخطاب السلفى وخطاب اليسار الإسلامى بادئاً ببيان أسباب فشل التنمية فى العالم الثالث بوجه عام وفى مصر بوجه خاص نظراً لوجود الماضى فى الحاضر إيجاباً وسلباً. ولا يشمل الماضى التراث الإسلامى وحده بل يمتد أعمق من ذلك فى التاريخ إلى الفرعونى والإغريقى والرومانى والقبلى بل والاشتراكى الحديث. وبالتالي يخف التقابل بين تراث الأنا وتراث الآخر. التراث أمر متطور وحى. ولا يوجد تراث إلا وبه نظم للإنتاج والتوزيع، يتطور بتطور المجتمع الذى ينشأ فيه. ومن هنا ارتبطت قضية التنمية بالتراث. ويصبح التراث إحدى وسائل التنمية، طرفاً فى الصراع الاجتماعى. لذلك وجب إيجاد تراث تقدمى ثالث قادر على التنمية وتخفيف معوقاتهما من التراث السلبى وعلى حسم الخلاف بين القوى الرجعية التى تحتوى بالتراث الرجعى والقوى التقدمية العلمانية المحاصرة لصالح قوى التقدم. وهو التراث العقلانى القادر على مخاطبة الجماهير، والتعبير عن مصالحها. ولكن المؤلف يرى أن ذلك استخدام نفعى أيدىولوجى للتراث، تلوين له كما يفعل اليسار الإسلامى. ويفضل علاقة جدلية بين التراث والواقع الاجتماعى فى عملية تأثير متبادل لا تضيف جديداً إلا فى الصياغة والإعلان عن منهج مسكوت عنه.

وفى القسم الثالث مراجعة للمفاهيم الاقتصادية القديمة ابتداءً من كتاب "الخراج" لأبى يوسف (١٨٤هـ) أحد مؤسسى المذهب الحنفى. يعجب بها المؤلف لأنها تأويل لا تلوين، تفصل الاقتصاد عن العقيدة، وتضع الكتاب فى إطاره التاريخى. فزمن القراءة مغايرة لزمن المقروء تاريخياً ومعرفياً. فالمقروء القديم يقوم على منطق قانونى تنفيذاً للأوامر المقدسة وعلى منطق أسطورى يجعل الاقتصاد مرهوناً بإرادة خارجية مطلقة وليس بقوانين العرض والطلب. وتقوم القراءة الجديدة على فرضيات ثلاث : الأولى أن النص القديم يعبر عن مرحلة المجتمعات السابقة للرأسمالية، والثانية أن هذه المجتمعات شرقية متدينة لا غربية علمانية، والثالثة أن الزمن المقروء يعكس الواقع القديم ويتفاعل معه دون أن يكون انعكاساً آلياً له. ويصنف أبو يوسف ضمن المدرسة المثالية فى الاقتصاد التى تعطى الأولوية للعوامل غير الاقتصادية مثل بعض العناصر الطبيعية كالماء والأرض أو بعض العوامل التاريخية العامة مثل انتصارات العرب أو للسلطة السياسية صاحبة الأمر والنهى فى المسار الاقتصادى بالرغم من نفور أبى حنيفة من العمل فى مؤسسات الخلفاء وبلاط السلاطين. وكان سبب انتماء أبى يوسف لأيدىولوجية السلطة هو الذى جعله لا يدرك بعض المفاهيم الاقتصادية الأخرى مثل ندرة الموارد، والسوق، والإئتمان، والتطور. وهى فى الحقيقة مفاهيم عصرية يتم إسقاطها على الماضى والحكم عليه من خلالها. ففى مقابل قراءة الماضى فى الحاضر إيجاباً تتم قراءة الحاضر فى الماضى سلباً.

ولا يوجد نقد شديد للدراسة بالرغم من المزايدة عليها أحياناً باتهامها بالتوفيقية والسلفية والنفعية. ويطالب المؤلف صاحب الدراسة بالإعلان عن منهجه الماركسى وهو الحريص على إبعاد الأيدىولوجى عن المعرفى، والسياسى عن العلمى. وتبرز أحياناً ألفاظ الحداثة كالأبستمولوجى والتأريخ بالميلادى فى وفاة أبى يوسف أسوة بصاحب الدراسة الأصلية. وتخرج الدراستان الأصلية والمراجعة عليها من "التراث والتجديد" والحوار معه تاريخياً وبنوياً بهدف تجاوزه من أجل تراكم معرفى تتوارثه الأجيال^(١).

٩ - الكشف عن أفتنة الإرهاب : بحثاً عن علمانية جديدة^(٢).

هى مراجعة لكتاب بنفس الاسم يغلب عليه طابع المجاملة فى العرض والمزايدة فى المواقف. يخلو من المراجع العامة والهوامش والإحالات مما يجعلها أقرب إلى المراجعة الصحفية منها إلى الدراسة العلمية على مستوى باقى

(١) ويبدو أن المؤلف لا يعلم أننى كنت الموجه للمرحوم أحمد صائق سعد على هذه الدراسة لكتاب "الخراج" لأبى يوسف عدة سنوات حتى لفتت بإمكانية الدراسة من الداخل، دون الوقوع فى التخریب، الدراسة من الخارج.

(٢) والمؤلف هو المفكر والناقد د. غالى شكرى، أدب ونقد، العدد ٥٨، يونيو ١٩٩٠

الدراسات السابقة. وبعد مقدمة قصيرة عن الكتاب ومادته وموضوعه ومنهجه تنقسم الدراسة إلى أربعة أقسام: الأول أسباب سقوط مشروع النهضة، والثاني الاشتباك بين الدين والدولة، والثالث تجاوز العلمانية والسلفية، والرابع الإرهاب يتجول في الطرقات.

وتصعب مراجعة على مراجعة، مراجعتي كمؤلف ثالث، على مراجعة المؤلف كمؤلف ثان على مراجعة المؤلف الأول لمجموعة من الدراسات والمقابلات. في حالة الاتفاق بين المؤلفين الثلاثة هي خطاب واحد. وفي حالة الاختلاف بين المؤلف الثاني والمؤلف الأول فهما خطابان. وفي حالة الاختلاف بين المؤلف الثالث والمؤلفين الأول والثاني فهي ثلاثة خطابات ^(١). بداية ينبغي القول إنه لا يمكن القيام بكشف حساب عما بين القديم والوافد الغربى أو بين الإسلام والحضارة الغربية على أساس نفعى برجماتي بحكم الطبيعة الهشة لنشأة الطبقة الوسطى فى أحضان الإقطاع والتبعية للرأسمالية الغربية، واستعمال الإسلام لتبرير التكنولوجيا الغربية وإعطاء غطاء إيديولوجى لتبرير توجهات الطبقة المتوسطة. بل إن الناصرية ذاتها قامت على التوفيق بين السلفية والعلمانية. وعندما سقطت العلمانية لم تبق إلا السلفية. ومن ثم كانت قضية القضايا فى حياتنا المعاصرة ثانياً هو الاشتباك بين الدين والدولة من ناحية وبين الفكر والثقافة من ناحية أخرى دون تفاعل خصب بينهما كما هو الحال فى كل الحضارات بما فى ذلك الحضارة العربية التى أشيع عنها الفصل بينهما فى حين أن الفصل كان بين الكنيسة والدولة فحسب. إنما كانت وليدة التفاعل بين الحضارة اليونانية والرومانية من جهة والحضارة العربية والإسلامية من جهة أخرى. كما ساعدت الشنتوية فى المجتمع اليابانى على إحترام الأسلاف. وحددت الكونفوشوسية فى المجتمع الصينى العلاقات بين الحاكم والمحكوم. وكانت البوذية فى المجتمع الهندى وراء قيمة الطهارة. ويرفض المؤلف تبرير العلمانية أو تبرير السلفية بالتراث. فهو سلاح ذو حدين. فقد تحالفت الكنيسة مع الإقطاع فى أوروبا اعتماداً على النصوص الدينية. واعتمدت العسكرية اليابانية على الشنتوية لتبرير العنصرية والحرب. وقد نشأ الاشتباك بين الدين والدولة فى ثقافتنا منذ العصر الفرعونى. فالإله الحاكم شخص واحد. واستمر ذلك حتى انفردت قريش بالخلافة والسلطة، قميص عثمان الذى ألبسه الله إياه ^(٢).

(١) هنا ففدت صفحة من المخطوط وهى صفحة ٨٣ وتغذر العثر عليها.

(٢) وفى العصر الحاضر لم تقف الكنيسة موقفاً محايداً من مكرم عبيد أو سلامة موسى، وعابت نظمى لوقا. وأشييع عن ميشيل عفلق بعد موته أنه اعتنق الإسلام. وكثر تبرير المواقف السياسية بالفتاوى والنصوص. وقاصى نجيب محفوظ "المساء" لنشرها حلقات من "أولاد حارتنا".

وفى حياتنا الحاضرة ثالثاً تتجاوز العلمانية منهما والسلفية. كل منهما يستند إلى النصوص لتبرير موقفه بعد إفراغها من مضمونها التاريخي. ومن ثم يتحول الإرهاب رابعاً في الطرقات، إرهاب مركب من بنية الثقافة وبنية المجتمع، إرهاب النص الديني وإرهاب السلطة السياسية. ولا حل له إلا بثورة ثقافية واجتماعية شاملة تقضى على السلطتين الدينية والسياسية معاً. والحقيقة أن هذه الدراسة بالرغم من طابع المجاملة فيها والمزايدة عليها إلا أنها تمتاز بأنها تكشف عن الارهاب المضمّر في الخطاب الثقافي الألبى. كما أنها تبين أسباب سقوط المشروع النهضوي العربي في إطار السياق التاريخي الموضوعي للخطاب السلفي المؤسس للعلمانية والسلفية، وهي السلفية المركبة. يقضى على قدسية النصوص. فالنص لغة، واللغة فهم بشر. والوعي العلمي بتاريخية النصوص يساعد على إكتشاف الخاص والتاريخي دون إغفال البنية. ولا حل لتفكيك البنية إلا بثورة ثقافية إجتماعية شاملة، حركة تنويرية جديدة، وهبة شعبية مواكبة.

ومع ذلك فالعداء زائد للحركة السلفية أكثر من المؤلف الأول نفسه مزائدة عليه في التقدمية والعلمانية بالرغم من إختلاف الموقف الحضاري بين المؤلفين. يجعلها قرينة للصهيونية والقومية. إذ تقوم الاتجاهات الثلاثة على الدين، ويقوم الاتجاهان الآخران على العرق. وهو ظلم بين. فشتان ما بين السلفية والصهيونية، بين التحرر والاستعمار، بين الأمية والعنصرية. لم تعجل الصهيونية في إسقاط مشروع النهضة بل كانت خطراً خارجياً يساعد على اليقظة العربية وصياغة حركة التحرر العربي. وما يقال عن تعاون إيران مع إسرائيل يقال عن تعاون مصر وإسرائيل. وما يقال عن مساعدة النميري في تهريب الفلاشا إلى إسرائيل يقال عن معاداة إيران والسودان والحركة الإسلامية في فلسطين ومصر وتونس والجزائر لإسرائيل. وإن تزامن قيام باكستان مع إسرائيل وبمساعدة نفس القوى الاستعمارية تزامن أيضاً مع إستقلال سوريا وثورة الصين. ومن الظلم أيضاً القول بامتزاج القومية العربية في مرحلة المد الناصري بالعرقية العنصرية وبالمحتوى الديني كما يبدو ذلك في الميثاق. فالقومية العربية تقوم على اللغة والثقافة والحضارة والتاريخ وليس على العرق كما هو الحال في الصهيونية. وإذا كانت السلفية قد استشرت بعد سقوط المشروع الناصري واستدعت الإسلام النفطي فذلك رد فعل طبيعي تمتد جذوره في التاريخ. وإذا كانت السلفية الحديثة قد واجهت الحضارة الغربية، تقبل منتجاتها وترفض أصولها الفكرية فذلك طبيعي موروث من التاريخ وقدرة على

الانفتاح على الغير دون الوقوع فى التبعية. والاشتباك بين الدين والدولة مستحيل فضه. فهو تراث تاريخى فى أعماق الوعي الشعبى. إنما التحدى هو لصالح من يتم هذا الاشتباك، لصالح السلطة ضد الشعب فى الداخل كما هو الحال فى الأنظمة الدينية الرجعية أم لصالح الوطن ضد العدوان الخارجى كما هو الحال عند علال الفاسى والحركة السلفية المجاهدة المعاصرة عند الأفغانى والسنوسى والمهدى ومحمد الخامس؟ وما أكثر شهداء المعارضة الدينية والسياسية للسلطتين الدينية والسياسية فى جدل التاريخ، ليس بسبب العرق، العرب ضد الموالى، بل بسبب حرية الفكر ضد عقائد السلطة، وباسم حرية البيعة ضد اغتصاب السلطة كما فعل أوائل المعتزلة والمرجئة ضد الأمويين^(١).

إن التعامل مع النصوص أمر وارد فى كل ثقافة سواء كان نصاً دينياً أم دستورياً قانونياً أم تاريخياً أم أدبياً أم شعبياً من الأمثال والحكم. فليس النص شراً بالضرورة، بل كيفية استعماله. وقد استعمله أحمد بن حنبل لتطهيره مما علق به من سوء التأويل. كما استعمله محمد عبد الوهاب للنقد الاجتماعى. فالنص الخام قد يكون أداة تطهير ونقد، وليس أداة فى يد الرجعية السلفية. هو القاسم المشترك بين التيارات الفكرية.

ولا تختلف العلمانية الجديدة عن العلمانية القديمة فى شئ. وبقدر معاداة الحركة السلفية على أنها شر مطلق يتم الدفاع عن العلمانية باعتبارها خيراً مطلقاً. ولماذا تكون العلمانية الجديدة هى الحل وليس السلفية الجديدة؟ لا يقدم المؤلف الثانى أى نقد للمؤلف الأول بل يؤيده ويزايد عليه دفاعاً عن العلمانية. وينقد تفاؤله بإمكانية الخلاص من السلفية لأن حجمها ليس كبيراً، ويراهما شراً مستطيراً وأمرأ جلاً وخطراً داهماً. ولم يتناول المؤلفان معاً فى تحليل الإرهاب إلا الإرهاب السلفى. أما إرهاب الدولة فلا حديث عنه. فى حين أن إرهاب الحركة السلفية إرهاب مضاد ضد إرهاب الدولة وإرهاب المواطن وإرهاب السياسات المتبعة المتحالفة مع أمريكا وإسرائيل والبنك الدولى والإرهاب الدولى بزعماء القطب

(١) يذكر المؤلف الثانى نماذج من قمع التأويلات المعارضة والتصفية الجسدية لأصحابها: قتل الخليفة الملك بن مروان معبد الجهنى عام ٨٢ هـ، وقتل إينه هشام بن عبد الملك غيلان الدمشقى عام ١٠٩ هـ، ونجح خالد بن عبد الله القسرى أحد ولاة بنى أمية الجعد بن درهم عام ١٢٠ هـ، أسفل المنبر بعد صلاة عيد الأضحى، "عباد الله قوموا إلى عبيكم وأضحيتكم فإنى مضح بالجد بن درهم"، المصدر السابق، ص ٤٥.

الأوحد الذي يعتدى على العراق والصومال ويحاصر ليبيا، ويهدد إيران والسودان. لا يعالجان إلا الإرهاب من وجهة نظر الدولة التي يعمل المثقفون والعلماء فيها.

١٠ - خاتمة : هل حان وقت الانفجار؟^(١).

لقد تطور المؤلف من البحث النظري الخالص إلى السجال اليومي، ومن هموم العالم إلى هموم المواطن، ومن البحث المستتر إلى الإعلان المباشر منذ "الاتجاه العقلي في التفسير عند المعتزلة" و"التأويل عند ابن عربي" والذي بلغ الذروة في "مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن". ثم بدأ التحول في "إشكاليات القراءة وعلوم التأويل"، أقل إحكاماً ونظراً حتى وضح السجال العلني والصدام مع الخطاب اليومي السائد في "الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية" و"تقد الخطاب الديني" والذي انتهى بمجموعة من المقالات في المجالات الثقافية غير المحكمة كنشاط ثقافي عام^(٢). صحيح أن العمل العلمي في الرسائل العلمية يتطلب الاعتكاف من أجل البناء النظري. كما أن العمل خارج القاهرة، وساحة الوغى، في اليابان مثلاً، يعطي الفرصة للعمق والتظير وعدم الاستعجال في معارك الحياة اليومية. مازال في العمر متسع لايجاد الوحدة العضوية بين المعتزلة وابن عربي، بين التراث القديم والتراث الغربي، بين حسن حنفي وجابر عصفور وعبد المحسن طه بدر.

إن إعادة بناء علوم اللغة والنقد والبلاغة القديمة أولى بالجهد والعمر من التعرض للخطاب الإعلامي المعاصر في البحث العلمي الرصين. وإن الحوار مع عبد القاهر الجرجاني وسيبويه وحازم القرطاجني وابن مضاء خير من الرد على المقالات الصحفية السيارة. المدافع الثقيلة أفنك من طلاقات الرصاص. الأولى تلك الحصون على الأفراد، والثانية تغتال الأفراد وتبقى الحصون. وإن كتابة "رأس المال" في النحو والبلاغة والنقد أبقى من المقالات الصحفية التي كتبها ماركس بنت وقتها. العمل للتاريخ وليس للحاضر، لتغيير المسار وليس لتغيير النظام. وتفكيك البنية ليس فقط بردها إلى التاريخ لأنها قد تكلمت في الشعور واستقلت عن التاريخ أفضل من التعامل مع تطبيقاتها ومظاهرها وتجلياتها في الحياة اليومية. وانتزاع الجذور أمضى من قطع الثمار.

(١) لم نستطع الاطلاع على بحث "الإنسان الكامل" باللغة الإنكليزية الذي كان ضمن أعمال المؤلف بعد أن كنا قد أطلعنا عليه منذ تأليفه في اليابان. ومن ثم لم نشأ التعرض إليه بالتحليل.

(٢) أربعة في "أدب ونقد"، وثلاثة في "أيداع"، واثنان في القاهرة، وواحدة في "الهلل".

إن علوم التأويل وقراءة الماضي في الحاضر والحاضر في الماضي ميدان ملغوم يمكن السير فيه شرط عدم وطء أحد الألغام فتتفجر في السائر على الأقدام دون روية أو تبصر. إن وضع القنابل الموقوتة قد تكون مهمة جيل وليس تفجيرها. وسيأتي الوقت عندما ينتهى أجلها بالانفجار حتى تحدث فعلها بعد أن تتحول المعارك الجزئية الفردية إلى معركة كلية شاملة. أن تُقال الحقائق إلى المنتصف حتى يتعود عليها الناس ثم يكمل جيل قادم النصف الآخر خير من أن تُقال مرة واحدة فتلف مرة واحدة كالكرة التي تقذف في الحائط فترتد على صاحبها. أن تُقال الحقائق على نحو متشابه ويترك لجيل قادم إحكامها خير من أن تُقال محكمة فتقابل بمحكم آخر، وتسيل الدماء في عصر التكفير والتخوين المتبادلين. العمل للهدف البعيد بتضافر الجهود مع الثقة بالنجاح خير من العمل للهدف القريب ببطولات فردية تخطئ وتصيب. إيقاظ الناس إلى النصف حتى تعي الفرق بين النوم واليقظة خير من إيقاظها فجأة فلا تعرف الفرق بين اليقظة والنوم وتصاب بالدوار. يكفي تعويد الناس على السير وهم يختارون الاتجاه، والاشترائك معهم في الجذع وهم يختارون الفروع والأوراق والثمار. والأخطر هو الأبقى.

إن الحياة اختيار بين بدائل، وفي الغالب بين بديلين: الأول إختيار المسيح، أن يكون صوتاً صارخاً في البرية، وأن يعلن الحق في وجه الأحبار، كما أعلن يوحنا المعمدان من قبله الحق في وجه هيرود فوق تلال فلسطين. والنتيجة الشهادة ثم التحول إلى أسطورة وعبادة. والثاني إختيار محمد، الحكمة والفتنة والكياسة، والنجاح في تحقيق الغاية، توحيد القبائل وتأسيس الدولة وتجميع الناس. يفرش عباءته حتى تمسك كل قبيلة بطرف ويحمل الحجر الأسود، ويؤاخي بين الأوس والخزرج، بين المهاجرين والأنصار. يقيم الدولة، ويحتضن الجماعة، النجاح في تحقيق الغاية دون شهادة أو عبادة من أحد. والحرية في الاختيار.

إن هذه الدراسة أكبر تحية له، إدراكه لنفسه ولدوره، لتصوره للعالم. المستقبل مفتوح أمامه. والأزمات عارضة. كان في بدر، وأصبح في أحد، فعليه بالخندق.

علم الحديث

بين نقد القدماء وادعاء المحدثين

قاسم أحمد (١٩٣٣ -) (*)

١ - مصر والمشرق الإسلامى

مصر هى المشرق الإسلامى بالنسبة للمغرب، وهى الغرب الإسلامى بالنسبة للمشرق الآسيوى. فمصر هى القلب بين جناحين فى المغرب والمشرق، من المحيط الأطلسى إلى المحيط الهادى عبر أفريقيا وآسيا، ذاك موقعها الجغرافى، وقدرها التاريخى، وثقلها الثقافى، ووزنها الحضارى.

والعلاقة بين مصر والمشرق الإسلامى علاقة قديمة منذ أن انتشر الإسلام شرقاً نحو فارس وأواسط آسيا حتى الصين براً، والهند والملايو وأندونيسيا والفلبين بحراً، ثم أعيد إحيائها فى العصر الحديث إبان حركة التحرر الوطنى ضد الاستعمار البريطانى فى مصر، والبرتغالى والأسباني ثم الهولندى فى أندونيسيا، والبريطانى فى الملايو والهند، وانتشرت الأفكار الإصلاحية عند الأفغانى ومحمد عبده ورشيد رضا من مصر إلى جنوب شرق آسيا، وما زال هو السائد حتى الآن.

(*) قاسم أحمد: العودة إلى القرآن (إعادة تقييم الحديث) ترجمة د. أحمد عبد الحليم عطية، مدبولى الصغير ١٩٩٧ ص ٥-٢١ (ولد قاسم أحمد فى أورشيتار فى شمال ولاية كيدا فى ماليزيا. درس التاريخ والفلسفة واللغة الماليزية وآدابها. وقام بتدريسها فى مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية فى لندن فى ١٩٦٢ - ١٩٦٦. وعاد إلى ماليزيا مدرسا فى الثانوية. واستقال من التدريس عام ١٩٦٩ وأصبح كاتباً حراً ومترجماً حتى اليوم. كان نشطاً يسارياً فى العمل السياسى منذ الشباب حتى أصبح سكرتير عام حزب الشعب الاشتراكى فى ١٩٦٨ - ١٩٨٤. وهو أيضاً شاعر له عدة قصائد. وحقق الملحمة الشعرية الماليزية حكايات مانج توا. وله عدة كتب عن الإسلام والسياسة فى الملايو. وله سيرة ذاتية عن سنواته الست فى السجن.

ولكن كتابه الذى أثار ضجة كبيرة أصبحت معروفة باسم معركة الحديث هو هذا الكتاب "العودة إلى القرآن، إعادة تقييم الحديث" الذى نشر باللغة المالوية فى ١٩٨٦ ثم بالإنجليزية ثم بالعربية هذا العام ١٩٩٧. وقد تمت مصادرة الكتاب إثر الزوبعة التى أثارته الدوائر الإسلامية المحافظة فى الملايو. وقد حصل على الدكتوراة الفخرية من جامعة الملايو الوطنية فى ١٩٨٥. كما حصل على جائزة الشعر من الرابطة الوطنية لكتاب الملايو فى ١٩٨٧. ويعيش فى مدينة بينانج. وشارك هذا العام فى المؤتمر الدولى "صراع الحضارات أم حوار الثقافات؟" الذى أقامته منظمة التضامن الآسيوى الأفريقى بالقاهرة فى العام ١٩٩٧.

وقد برز جيل جديد من المفكرين يحاول بداية جزرية الإصلاح في الملايو، جيل شندرا مظفر وقاسم أحمد وسيد حسين على، يجمع بين النظر والعمل، بين الفكر والممارسة فقد أسس الأولان جماعة "أليران لنشر الإسلام التقدمي" ورأسا الجماعة على التوالي. ثم أسس شندرا مظفر جماعة حقوق الإنسان، أنشط جماعة سياسية ثقافية في الملايو. وأسس قاسم أحمد الحزب الاشتراكي الماليزي. ثم ترك رئاسته إلى سيد حسين على أستاذ الاجتماع بالجامعة الوطنية. وقد أودع كلاهما السجن، ست سنوات لقاسم أحمد وأقل منها لشندرا مظفر.

ولكل منهما طريقه، أخذ شندرا مظفر طريق العمل الثقافي السياسي العريض وعلى مستوى حقوق الإنسان. لا يدخل على المسائل النظرية الخالصة، دينية أو سياسية أو ثقافية. فضررها أكثر من نفعها. أما قاسم أحمد فأثر التراجع عن العمل السياسي المباشر، والبداية بالإصلاح الديني. فلا يتغير شئ في الواقع إن لم يتغير فهمنا للدين أولا، وكما هو الحال لدى رواد الإصلاح في القرن الماضي وهذا القرن.

عرفت قاسم أحمد عن طريق القراءة قبل أن أقباله شخصياً. ونظراً لاشتغاله بالصحافة فقد كتب مراجعة لكتابي باللغة الانجليزية "الحوار الديني والثورة" في أواخر السبعينيات. وأرسله لي مبدياً إعجابه بالمضمون العلمي للفكر الإصلاحى، ومقدراً غايته في عودة الفاعلية والنشاط إليه. ثم قابلته أول مرة أثناء عودتي من اليابان وتوقفي في الملايو عام ١٩٨٧ لرؤية طلابي هناك د. اسماعيل حميد، د. فيصل عثمان الأستاذين بالجامعة الوطنية الماليزية. وزرته في بينانج، وقضيت معه يومين في جمعية "أليران". وتعرفت على جماعة الإسلام التقدمي بالملايو وهو المناظر اليسار الإسلامى في مصر، والإسلام التقدمي في تونس. ثم استمرت اللقاءات بيننا عدة مرات في الملايو في كوالالمبور أو في بينانج. وعاصرت أزمته بعد نشر كتابه عن "الحديث" ودخلت في معاركه في الملايو المعروفة بمعركة الحديث، ناصحاً كلا الفريقين بتفهم الفريق الآخر دون تكفير أو إستبعاد من أجل إيجاد الحد الأدنى من العلم والوطنية. وقد دخل رئيس الوزراء محمد محاضر أيضاً في النقاش رافضاً أى إستبعاد للرأى أو قهر لحرية الفكر. فهو من انصار الإسلام المستتير أو الإسلام الاجتماعى الوطنى مع أنور إبراهيم رئيس اتحاد طلاب ماليزيا سابقاً ووزير المالية ونائب رئيس الوزراء حالياً. وقد دافعت عن قاسم أحمد أمام التيارات المحافظة، وحاولت بيان الموقف التقليدى بل المحافظة لقاسم أحمد. ورجوت رئيس الوزراء أن يترك الأمر للنقاش بين العلماء دون تدخل السلطة السياسية في المسائل العلمية مما جعله يرفض تطبيق قانون الأمن الداخلى ISA كما طالبت بذلك الدوائر المحافظة. ومازلت في نقاش مستمر مع قاسم أحمد لجعله أكثر أصالة، وحماية تجديده من الحصار والاستبعاد. وما أسرع تكفير المجتهدين في الملايو وفي مصر بدعوى الحسبة.

وهذه الترجمة التي نقدمها اليوم إلى قراء العربية إنما تهدف إلى مد الجسور بين الإسلام في الوطن العربي والإسلام في آسيا . إذ لا يكفي الحديث عن النور الآسيوية وإلى أي مدى يمكن لحاق مصر بها دون أن تمتد المقارنات إلى الثقافة. وقد نكون نمورا في الاقتصاد وأقل من ذلك في الثقافة. وقد نكون نحن نمورا في الثقافة وأقل من ذلك في الاقتصاد. وإذا كنا في مصر متعثرين في تجارب التنمية ولم نصل بعد إلى مستوى النور الآسيوية إلا أننا في الثقافة أكثر رسوخا واطمئنانا على مستوى الإبداع الذاتي وليس فقط تمسكا بالتراث واعتزازا بالهوية. وقد يكون المثل الأعلى في اجتماع اقتصاد ماليزيا مع ثقافة مصر^(١).

وهذا الكتاب لمؤلفه قاسم أحمد "الحديث، إعادة تقييم" هو تحقيق لمبدأ كانط "الجرأة على المعرفة" ضد سلطة الكنيسة مع أنه في الإسلام لا توجد كنيسة. ومع ذلك فالمعرفة الشائعة، والأفكار المستقرة والمعتقدات الشعبية تقوم بدور الكنيسة الأيديولوجي والسلطوي التي تمنع من حرية الفكر وتخيف المفكرين الأحرار وتحد من حرية البحث العلمي.

وإن نشر هذا الكتاب في ترجمته الإنجليزية أو العربية أو في أصله الماليزي لا يمثل أي خطورة سواء بالنسبة للمؤلف أو للمترجم أو القارئ. فقد تناول باحثون وعلماء عديدون في القرون الأربعة الأخيرة في الغرب موضوع الصحة التاريخية للكتب المقدسة، سواء العهد القديم أو العهد الجديد، معبرين عن شكوكهم حولها. فتعود القراء على أمثال هذه الدراسات النقدية التاريخية للمصادر في العصور الحديثة . وقد كان النقد أحد أسباب انشقاق البروتستانتية في القرن الخامس عشر ووضع مبدأ "الكتاب وحده" دون أقوال الآباء. ومنذ ذلك الوقت شاعت أفكار الصحة التاريخية، نقد الروايات، التراث الشفاهي، الوحي والإلهام ، سواء في الدراسات الدينية أو الدراسات الأدبية.

٢- أولوية القرآن على الحديث

والدعوة الرئيسية في هذا الكتاب الحديث قد تم جمعه دون إذن من الرسول أو من الخلفاء الأربعة خوفا من خلط الحديث بالقرآن، المصدر الأول للإسلام. ونظرا للصراع السياسي بين القوى السياسية المختلفة، حاولت كل قوة سياسية إيجاد سند شرعي لمطالبها عن طريق رواية عدة أحاديث عن الرسول. فظهرت مجموعة من المسلمين الأتقياء مثل البخاري ومسلم من أجل جمع هذه الأحاديث بعد التحقق من صحتها التاريخية. ولم يكونوا هم أنفسهم دون تحيز سابق، من أجل تدعيم معارضتها السياسية. وشيئا فشيئا بدأ الناس في نسيان القرآن ذاته، أول مصدر

(١) هذه المقدمة للترجمة العربية تحتوي على مضمون المقدمة للترجمة الإنجليزية وأن اختلفت الصياغة مع بعض الزيادات عن دور مصر كجسر بين الشرق والغرب.

للإسلام، وتذكر الحديث وحده، المصدر الثانى. ونظرا لتعارض كثير من الأحاديث المروية مع القرآن، بل تعارضها فيما بينها، ظهرت ضرورة نقد الحديث كشرط لآى تغير إجتماعى سياسى.

فالقضية المحورية التى يبدأ منها قاسم أحمد هى قضية الحديث . وقد تم تدوينه وجمعه كما يقول بلا سند شرعى. وقد تم ذلك بناء على أهداف سياسية، وفى أتون الصراع السياسى فأخذ ما يتفق مع أهل السنة، الفرقة الناجية التى فى السلطة، واستبعدت أحاديث الفرق الهالكة وهى فرق المعارضة. بل ومنعت أحاديث تؤيد الفرقة الأولى، وتجرح الفرق الثانية. ثم بدأت الفرق الهالكة فى وضع أحاديث فى أتون المعارك السياسية. ومن ثم وجب إسقاطه كمصدر للتشريع والعودة إلى القرآن، والقرآن وحده . وأصبحت المعركة فى الملايو تعرف بمعركة الحديث.

هاجمه علماء الملايو، وأرادوا تطبيق قانون حماية الأمن الداخلى عليه وهو ما يعادل قانون الردة عندنا، ولكن النظام السياسى المستتير وعلى رأسه د. محمد محاضر رفض الإذعان للعلماء التقليديين ومطالبها إياهم بالرد عليه. فهو إجتهااد مثل غيره من الاجتهادات ، يتفق عليه أو يختلف معه. ويختلف معه رئيس الوزراء، وهما أصدقاء، منذ بداية حركة الاستقلال، ولكنه لا يمنع حرية الفكر، ولا يضطهد رأيا حتى ولو كان خاطئا .

وعنوان الكتاب "الحديث - إعادة تقييم". كتب الأصل الماليزى، وقام بالترجمة الإنجليزية سيد أكبر على، ومن الإنجليزية إلى العربية د. أحمد عبد الحليم عطية بعد أن كلفته بالأمر بناء على رغبة قاسم أحمد فى إعداد طبعة عربية مثل الطبعة الإنجليزية للأصل الماليزى.

ويتكون من خمسة فصول بإضافة إلى مقدمتين للمؤلف، الأولى للطبعة الماليزية والثانية للترجمة الإنجليزية التقليدية، وملاحظة المترجم. الفصل الأول: لماذا نثير هذه المشكلة ؟ والثانى رفض النظرية التقليدية، والثالث : مصدر الحديث، والرابع : نقد الحديث، والخامس: خاتمة، العودة إلى التعاليم الأصلية للنبي محمد ، القرآن. ويعقب الفصول الخمسة ملحق " منهجية علمية لفهم القرآن" وخاتمة، وقائمة بالمراجع .

و يستخدم المؤلف الأسلوب الشخصى بضمير المتكلم المفرد ويبتعد عن الصورية والعرض الموضوعى الجاف. كما يكشف الأسلوب أحيانا عن بعض الحماس والخطاب الإنشائى حول الإسلام الأول وهزيمته للفرس والروم. فنقد الحديث دفاع عن القرآن، وترك الظن من أجل اليقين، وإطلاق العقل الإسلامى من عقاله والنخول فى رحابة الاجتهاد. لم التقيد بالتاريخ دون الانطلاق خارج التاريخ؟

الحديث داخل الزمان والمكان، والقرآن خارج الزمان والمكان . وكثير من هذه الروايات غير الصحيحة للحديث أصبحت مصدرا للتشريع إلزاما وجبرا في حين أن القرآن أكثر تسامحا ورحمة . وكان الشافعي هو المسئول عن هذا التشدد عن طريق تقنين الحديث وبالتالي تضيق دائرة الاجتهاد، وجعل الحديث المصدر الثاني للتشريع، بل وأكثر أهمية من القرآن . كما جعل الإجماع أكثر أهمية من القرآن . وكان رائدا لهذه الحركة التي تسمى " أهل الحديث " في مقابل " أهل الرأي " (١).

والحقيقة أن معركة الحديث ليست جديدة. فهي معروفة في الاستشراق الغربي منذ القرن الماضي وتطرق إليها الفكر الإسلامي الحديث خاصة في هذا القرن . ونظرا لإنكار المستشرقين الغربيين الوحي الإسلامي، ليس فقط الحديث النبوي بل أيضا القرآن، ونظرا لتعودهم على النقد التاريخي للكتب المقدسة فقد طبقوا نفس القاعدة على الحديث النبوي . وقد تعود الجمهور الغربي على هذا النقد نظرا لأن الوحي والإلهام في نظرهم هما نفس الشيء . فالمسيح في اعتقادهم هو الله، والرسول هو النبي . والوحي هو شخص المسيح وليس كلامه . والنبي هو كاتب الوحي ألهمته إياه الروح القدس نفثا في الروح . وهو الذي يختار الألفاظ من عنده وطبقا لثقافته وبيئته . ومهما تغيرت هذه الألفاظ بتغير البيئات الثقافية يظل الوحي أي الإلهام ثابتا دون تغيير . وقد تطورت الروايات في التاريخ كشهادات شخصية . وكما تطور التاريخ، تعمقت الشهادات. ليس الراوي، في نظرهم، مجرد جهاز تسجيل، مجرد رسول يحمل رسالة بل هو شاهد عيان حي، يحيا وينفعل ويفهم ويتصور، ويدرك ويعبر . له أهدافه وغاياته، وله بيئته التي يدعوها إلى بشارته الجديدة. فالصحة التاريخية بمعنى تطابق رواية الراوي مع أقوال الرسول تصور ألى للشهادة، تغفل دور الراوي في الفهم والإدراك وتقصر نوره على التبليغ. في حين أن الراوي شاهد عيان يفهم ويتصور ويبدع شهادة قد تكون أكثر إقناعا وكشفا من مجرد قول الرسول، وأكثر بلاغة وقدرة على التأثير من مجرد الإبلاغ . تكشف الرواية إذن عن بواعث الراوي ومقاصده وغاياته، وتعبر عن مستوى ثقافته، وتبين ولاءه لجماعته ومناقسته لغيرها من الجماعات التي تكون جماعة التلاميذ الأولى قبل مجمع نيقية الأول. السؤال الآن : هل هذا التصور للرواية نضج أم انحراف، إبداع أم تزييف. أصالة أم تغريب؟ يختار التراث اليهودي المسيحي الإجابة الأولى بينما يختار التراث الإسلامي البديل الثاني. وكما أن مسار الحديث مشابه لمسار الكتب المقدسة فإنه خضع لنفس قانون الانحراف عن النواة التاريخية الأولى .

(١) وهذا أيضا موقف أ.د. نصر حامد أبو زيد في كتابه "الشافعي، وتأسيس الأيدلوجية الوسطية"، سينا، القاهرة ١٩٩٢.

وقد اتهم بعض المفكرين العرب والمصلحين الدينيين مثل سيد قطب بالإقلال من قيمة الحديث لصالح القرآن، بصرف النظر عن الدوافع إلى ذلك، سواء كانت مشابهة لدوافع المستشرقين أم مختلفة عنها . لم ينكر المفكرون المحدثون الوحي ولكنهم أرادوا تحرر المسلمين من إفسار النص والدعوة إلى الاجتهاد طبقا لروح الإسلام والمقصد العامة للشرعية . وقد تساعد المبادئ العامة للقرآن على ذلك أكثر من تفصيلات الحديث . ففي الأصل قوة على التحرر أكثر مما في الفرع. وتأتي كثير من القوانين الضارة والمعتقدات الخرافية من الأحاديث الموضوعة. الحديث يفرق والقرآن يجمع .

٣- نقد الحديث عند القدماء

وقد كان القدماء على وعى بمشكلة الصحة التاريخية للروايات. فقد تم حفظ القرآن كتابة منذ وقت الإعلان عنه . جُمع وقورنت نسخه وتوحدت لهجاته على لهجة قريش في عصر عثمان، الخليفة الرابع. لم يمر القرآن بفترة من النقل الشفاهي كما هو الحال في الحديث . وقد وضع القدماء علما بأكمله، علم مصطلح الحديث لوضع قواعد من أجل التحقق من صحة الحديث في التاريخ.

أولا :تحليل ألفاظ الرواية وتصنيفها في خمسة أنواع، من أكثرها يقينا إلى أقلها يقينا، من أجل ضمان الرواية المباشرة وهي : سمعت، قال، أمر، أمرنا، كانوا يفعلون.

ثانيا : الحديث المتواتر للصحيح يعتمد على شروط أربعة : الأول النقل عن العدد الكافي من الرواة، وهو العدد الذي يحى عنده كل شك، أقل الجمع فيه ثلاثة، والثاني إستقلال الرواة عن بعضهم البعض مما يمنع أى تواطؤ على الكذب، والثالث تجانس إنتشار الرواية في الزمان وعبر أجيال الرواة حتى لا يجهل، والرابع الاتفاق مع شهادة الحواس والعقل ومجرى العادات من أجل استبعاد كل الجوانب الخرافية في الرواية.

ثالثا: الحديث الأحاد الظنى وهو المتواتر الذى يخل بأحد شروطه الأربعة، ظنى فى النظر يقينى فى العمل، فى حين أن المتواتر يقينى فى النظر والعمل على سواء . ويمكن ضمان الصحة التاريخية لخبر الأحاد . عن طريق تحليل شعور الراوى من أجل التحقق من عدالته وشروطها مثل: الإسلام والبلوغ وسلامة الحواس والذاكرة والكلام. وقد وضع القدماء علما مساعدا هو علم الجرح والتعديل أو علم ميزان الرجال من أجل دراسة أشخاص الرواة وانتماءاتهم الفكرية والمذهبية.

رابعاً: قد تكون الرواية أيضاً متونة ، منقولة من يد إلى يد، وليست فقط من فم إلى أذن. يمكن للشيخ الاجازة بالرواية للمريد من هذا الكتاب المدون، وهو طريق المناولة. ويمكن للمريد أن يقرأ ثم يجيز الشيخ قراءته وهو طريق الاجازة. هذه الطرق للنقل المدون تستبعد كل احتمالات التزييف والتغيير والتبديل.

خامساً: ليست الرواية فقط السند بل تضم أيضاً المتن . وهناك عدة مستويات للمتن، تتراوح بين النقل الحرفي والنقل المعنوي. وأكثرها يقينا النقل الحرفي ونقل الرواية بنفس ألفظها. وأقلها يقينا نقل الرواية بمعناها لا بألفظها بل بألفظ أخرى شبيهة تخاطر بالزيادة أو النقصان أو بلاحياء بظلال جديدة من المعاني . النقل المعنوي ظني.

وباختصار، يهدف علم مصطلح الحديث إلى التحقق من الصحة التاريخية للروايات. ويقوم العلم كله على تصنيف الأخبار إلى ثلاثة أنواع : الصحيح، والكاذب، والمتوقف فيه.

كما درس العلماء القرآن ووضعوا نظرية النسخ، تطور النص في التاريخ، سواء كان من القرآن أو من الحديث . فالسابق منسوخ، واللاحق ناسخ. ويمكن نسخ القرآن بالقرآن ، والحديث بالحديث. ولا يمكن نسخ القرآن بالحديث أو الحديث بالقرآن. وفي هذه الحالة يسمى تخصيصاً أو استثناء أو تقييداً .

كما وضع القدماء علوماً مساعدة من أجل الحفاظ على إتساق النسق القانوني، وذلك مثل علم التعارض والترجيح في حالة وجود تعارض ظاهر بين نصوص القرآن أو روايات الحديث أو بين نص قرآني وحديث أو بين خبر الأحاد والقياس. ولا يقع تعارض بين نص و إجماع لما كان الإجماع يقوم على نص. كما أنه غير ملزم للأجيال القادمة.

فإذا كان هذا هو الإطار المرجعي القديم لمشكلة صحة الحديث . وكان هذا هو إجتهد القدماء في وضع منطق دقيق للرواية في التاريخ من أجل ضمان صحتها، سابقين في ذلك علم النقد التاريخي للكتب المقدسة في الغرب، و كما اعترف بذلك ريتشارد سيمون واسبينوزا ورينان ، أنهم تعلموا نقد النصوص من علم الحديث عند المسلمين، فلماذا تركه المؤلف وأخذ الإطار المرجعي الغربي بدلاً منه؟

لايعنى ذلك أن القدماء قد أبدعوا كل شيء، بل يمكن تطوير مناهجهم النقدية من الداخل والبناء عليها بدلاً من تجاهلها وإسقاطها والاعتماد على مناهج نقدية لاحقة وافدة من الغرب!

٤ - إدعاء المحدثين

يعتمد المؤلف على الغرب كإطار مرجعي له قد يوحى بأن الإشكال غربى وليس إسلامياً، النقد التاريخى للكتب المقدسة، الذى شاع فى الغرب الحديث للعهدين القديم والجديد. وكان من الطبيعى أن ينشأ ذلك فى سبعمائة عام من موت موسى، وأثناء الأسر البابلى، وفى حالة الإنجيل بعد ما لا يقل عن ثلاثين عاماً فى حالة إنجيل مرقس أقدم الأنجيل أو ما يقارب قرناً من الزمان فى حالة إنجيل يوحنا. يشير المؤلف إلى نقد الكتب المقدسة، ويسمى القرآن الكتاب المقدس، ويستشهد بمراجع غربية أكثر مما يستشهد بأهميات كتب مصطلح الحديث، ربما لأنه لا يعرف العربية، والمصطلح الإسلامى، وربما بدافع التسويق فى الغرب، وكأن الكتاب كتب للقراء الغربيين وليس لعلماء المسلمين . كما يتضح الإطار الغربى ربما فى أثر دراسات المستشرقين فى نفس الموضوع والانتهاى إلى نفس الموقف، التشكك فى صحة الحديث كله كجزء من أدبيات الغرب الحديث وتطبيق مناهج النقد التاريخى العربى الحديث على الحديث النبوى فى الشعر الجاهلى خاصة فى القرن التاسع عشر أثناء ازدهار المنهج التاريخى وسيادة النزعة التاريخية، تشككا فى أصول الثقافة العربية والدين الإسلامى. لذلك يظهر التاريخ الميلادى سواء بمفرده أو مع الهجرى بمفرده (١) .

كما يحيل المؤلف إلى التراث اليهودى والمسيحى خاصة من التراث الغربى وإلى بعض الأدباء وعلماء الاجتماع ويشير إلى التراث اليهودى الشفاهى والمكتوب فى القرن الخامس قبل الميلاد، وإلى العالم اليهودى يهودا جلودين، وأن الله أرسل عيسى لبنى إسرائيل ثم انحرف العلماء عن دعوته كما انحرف العلماء عندنا. فقد اعتبر المسيحيون عيسى ابن الله، وسيطرت الكنيسة على أوروبا . وتحداها كائناً بشعاره "الجرأة من أجل المعرفة" ما سمح لأوروبا الحديثة بأن تكون لها الريادة فى مختلف مجالات المعرفة والتقنية. ويحيل إلى نشأة العلمانية الحديثة فى أوروبا ونهايتها بالفشل . وقد أدرك الأوروبيون حرية الفكر بعد نجاح الغرب ، فتقدموا بسبب حرية الفكر . وهم الآن نموذج للمسلمين وكان على المسلمين ترك تقليد القدماء لتقليد المحدثين . وقد أثر الغرب التشكك فى صحة الكتب المقدسة وإعادة

(١) التاريخ الميلادى مثل: تفكك الامبراطورية الإسلامية فى ١٢٥٨ م ، توقف الإبداع فى القرن الرابع عشر بعكس قوته خلال ثلاثة قرون من التاسع حتى الحادى عشر، آخر فيلسوف عربى عظيم هو ابن خلدون الذى توفى عام ١٤٠٦ م، الدولة الناشئة فى السابع الميلادى ، والإمام الشافعى توفى فى ٨٢٠ ، ووفوع المسلمين فى التقليد منذ القرن الثانى عشر حتى القرن التاسع عشر. مع بعض الأخطاء مثل : توفى ابن رشد عام ١١٧٦ م . والتاريخ الجامع بين الهجرى والميلادى مثل الشافعى ٢٠٤ هـ والتاريخ اليهودى مثل: البخارى ٢٥٦ هـ، الترمذى ٢٧٩ هـ، ابن ماجه ٢٧٢ هـ، النسائى ٣٠٣ هـ، مسلم ٢٦١ هـ، أبو داود ٢٧٥ هـ، الكلبي ٢٢٨/٢٢٩ هـ، ابن بابويه ٣٨١ هـ، الطوسى ٤١١ هـ، المرتضى ٤٣٦ هـ .

تدوين النصوص ؛ وكما فعل طه حسين في الشعر الجاهلي. ويحيل إلى الصراع بين الدين والعلم في القرن التاسع عشر في الغرب . ويستشهد بالدكتور موريس بوكاي وهو طبيب فرنسي مشهور، وعضو الأكاديمية الفرنسية للعلوم بعد أن قام بدراسة متعمقة للقرآن. كذلك إكتشف المؤلف تعارض بعض الأحاديث مع حقائق العلم مع أن المقصود من هذه الأحاديث - لو صحت - الصورة الفنية وليس الحقيقة العلمية. كما يحيل المؤلف إلى بعض الأبناء مثل دستوفسكي، وألبير كامو، وجان بول سارتر، وبييتس، وإليوت لتحليل أزمة العصر، وكان الكتاب موجه لمخاطبة القارئ الأوروبي . كما يحيل أيضا إلى بعض علماء الاجتماع مثل سوروكين وإلى كتابه المقتدر " أزمة عصرنا".

قد يكون الهدف من الكتاب القارئ الغربي للتعرف على الإسلاميين المحدثين من أجل نيل الشهرة في الغرب الذي يسيطر على مراكز الإعلام والثقافة والنشر. وقد يكون السبب إنتشار الثقافة الغربية في الملايو واعتبارها مقياسا للتحديث، وعلى قدرها يقاس الموروث كله بما في ذلك العلوم التقليدية. هذا الإطار الغربي لعلم الحديث يجعل المجدد عرضة للاتهام بالتغريب ومن ثم يمكن إستئصاله من ثقافته وحضارته الموروثة. وإن معرفة أكثر بعلم الحديث القديمة وباللغة العربية تساعد على حسن عرض قضيته إعتقادا على الآليات القديمة وتطويرها. يستحيل التجديد دون الحفر في القديم. يأتي التجديد من الداخل وليس من الخارج.

لذلك نتحدث المقدمة عن أزمة عصرنا وتكون سهما طائشا في الهواء. أي عصر؟ عصر الغرب أم عصر الملايو؟ نهاية القرن العشرين أم بداية القرن الخامس عشر؟ إن الثقافات والحضارات لا تعيش في نفس العصر كوعي تاريخي حتى ولو تعاصرت، فالزمان الداخلي هو الزمان التاريخي، في حين أن الزمان الخارجي مجرد مكان.

٥ - الأحكام المطلقة

فإذا ما أصبح علم الحديث هو الإطار المرجعي للدراسة فإنها تضمنت الأحكام المطلقة الآتية:

١ - لا يوجد موقف كلي، قبول الحديث أو إنكاره. بل هناك أحاديث محددة، مختلف في درجة صحتها التاريخية، يدرس كل منها على حدة طبقا للقسم الثلاثية للخبر: الصحيح، الكاذب، ما يتوقف فيه.

٢ - لا يوجد موقف كلي لقبول الحديث أو رفضه بل توجد حالات جزئية، في أي موضوع بقبل الحديث أو يرفض. فمثلا حديث "لا وصية لوارث" يكمل آية الميراث. وحديث "في سائمة الغنم الزكاة" تكميل لتشريعات الزكاة في القرآن.

وهناك أحاديث أخرى موضوعة في قضية المرأة - مثلا - تتعارض مع أحاديث صحيحة أخرى أو مع آيات القرآن في نفس الموضوع.

٣- ليست الأحاديث على درجتين فقط، صحيحة أو موضوعة بل هي على درجات من حيث السند ومن حيث المتن. فمن حيث السند هناك المتواتر والآحاد، ومن حيث المتن وهناك الحديث الصحيح لفظا ومعنى. وهناك الحديث المنقول بالمعنى دون اللفظ. وهناك حديث موضوع بالمعنى دون اللفظ وحقيقى فى معناه من حديث آخر صحيح.

٤- والخطأ الأكبر فى الاستدلال هو الانتقال من الحكم على الجزء إلى الحكم على الكل. فنظرا لوجود حديث ضعيف أو موضوع، إذن يجب رفض الحديث كله كمصدر من مصادر التشريع. فى حين أن المنطق يقتضى الانتقال من الحكم على الجزء إلى الحكم على الجزء وهو التمثيل. فنظرا لوجود حديث ضعيف أو موضوع، إذن يجب استبعاد هذا الحديث كمصدر للتشريع وهو أيضا خطأ يقوم على الانتقاء، الانتقاء لحديث موضوع ثم الحكم على مجمل الحديث بأنه كذلك.

٥- والحديث الصحيح لا يمكن رفضه. والحديث الأقل صحة يمكن تأويله بحيث يتفق مع الحديث الصحيح ذى الأصل القرآنى. وهناك عدة وسائل للجمع بين حديثين أو آيتين أو آية وحديث يبدوان متعارضين مثل النسخ والتخصيص والاستثناء والتقييد. ليس الرفض موقفا مبدئيا إنفعاليا وإلا كان موقفا مجانيا، الغاية منه الشهرة والإثارة والدعاية واحتلال منصب المفكر الحر الشاغر فى كثير من المجتمعات الإسلامية التقليدية فى أفريقيا وآسيا.

٦- وهناك فرق بين نقد الحديث ورفض الحديث. فقد نقد القدماء والمحدثون الحديث من أجل تخليصه من الأحاديث الموضوعة. ولم يرفضه أحد من علماء الحديث سنة أو شيعة باعتباره المصدر الثانى من مصادر التشريع.

٧- يمكن نقد الحديث من داخل علم الحديث ذاته طبقا لقواعد علم مصطلح الحديث كما وضعها القدماء والتي كانت أحد مصادر نشأة علم النقد التاريخى للكتب المقدسة فى العصر الحديث فى الغرب، كما اعترف بذلك رينان مطبقا قواعد علم مصطلح الحديث للتحقق من صحة روايات العهدين القديم والجديد فى مجلداته بعنوان "مصادر المسيحية"، "تاريخ شعب بنى إسرائيل". وشروط التواتر الأربعة كافية لضمان تطابق الرواية مع العقل والحواس وهو ماسماه المؤلف المنطق وتاريخ العلم. كان يمكن للمؤلف تطوير القواعد القديمة وجعلها أكثر إحكاما، أفضل من رفض الحديث جملة وتفصيلا. ولم يكن علماء النقد المحدثون أكثر بقة من علماء الحديث القدماء. وما قدمه المؤلف من قواعد جديدة لنقد الحديث أقل بكثير مما وضعه القدماء والذى كان بداية النقد الغربى الحديث.

٦- الأحكام العامة

وعلاوة على ذلك، يتضمن الكتاب أحكاماً عامة عديدة تناقض الحقائق التاريخية التي بسببها يقدم المؤلف نقده الجديد للحديث. وتحتاج هذه الأحكام إلى مزيد من الدقة والتفصيل على النحو الآتي:

١- إن المسلمين يتبعون الحديث ويهجرون القرآن. والحقيقة أنه لا يوجد مسلم واحد يمكن إتهامه هذا الاتهام، إهمال القرآن، المصدر الأول للتشريع لحساب الحديث، المصدر الثاني، وإلا اختلطت أولويات المصادر.

٢- يوجد تعارض بين القرآن والحديث، وكل من يقلل من شأن الحديث يكون كافراً! وهذا حكم عام درسه القدماء في موضوع التعارض والتراجع بين الأدلة النقلية. ولا يكفر منكر للحديث لأن الحكم بالكفر والإيمان على البشر من حق الله وحده وليس من حق البشر.

٣- الحديث مجرد تعاليم مزيفة نسبت إلى النبي. وهو حكم غير صحيح لأنه لا يقوم على التمييز بين الحديث الصحيح المتواتر والحديث الظني الأحاد، والأحاديث الموضوعية.

٤- لم تفرض الصلاة ليلة والمعراج. وهو حكم غير صحيح مناقض لما علم بالضرورة وهو فرض الصلاة هذه الليلة. كما أن الموضوع كله لا صلة له بالحديث، صحيحاً ما أن موضوعاً أو بضرورة نقد الحديث.

٥- قانون الميراث الذي يعطى الذكر مثل حظ الأنثيين في رأى المؤلف منصوص عليه في الحديث مع أنه مذكور في القرآن. ولا ينال هذا القانون من حقوق المرأة لأن المرأة قبل الإسلام لم يكن لها حق على الإطلاق في الملكية أوفى الميراث.

ولقد حاولت الشريعة الإسلامية تغيير الأمر الواقع تدريجياً. بالإضافة إلى أن وحدة التحليل هي الأسرة. وكل أسرة لديها إرث مساو للأخرى، نصيب ونصف. فكل أسرة بها ذكر وأنثى.

٦- طاعة الزوجة لزوجها في الصوم خارج رمضان ليس فيها إقلال من شأن المرأة أو من حريتها، بل من أجل حل قضية الولاء المزوج عند المرأة بين فعل المندوب (الصوم خارج رمضان) وفعل الواجب أو الفرض وهو الزوجة لزوجها.

٧- إن أخطاء الشافعي - حتى لو ثبتت - لا تبرر الشك في صحة الحديث كما يقول المؤلف بل يطلب تصحيحها من العلماء بعده. أراد الشافعي تقنين النظام الشرعي وليس إزاحة القرآن جانبا أو إيقاف الاجتهاد.

٧- السلب والایجاب

وفي النهاية، يمكن إيداء سبع ملاحظات عامة على الكتاب ورسالة المؤلف:

١- إن إعطاء الأولوية للقرآن على الحديث هو مزايدة على القرآن. وهو موقف لا جديد فيه لأنه هو الموقف الذي أجمعت عليه الأمة في حالة التعارض بين الاثنين. ولماذا يكون التمسك بالقرآن على حساب الحديث؟ إن شعار "العودة إلى القرآن" شعار سلفي رفعه كل المصلحين محافظين وتقدميين. إنما القضية العودة إلى القرآن لصالح من؟ إن القرآن نفسه يمكن نقده ووضعه في إطاره التاريخي، كيف تم تكوينه وجمعه وتفسيره. فلا شيء يستعصى على النقد. وبسبب المزايدة على القرآن ظهر الملحق في آخر الكتاب "منهجيته علمية لفهم القرآن" خارج الموضوع وهو نقد الحديث ويتعلق بعلم آخر هو علم التفسير وليس علم الحديث. وأن إهمال القرآن والتمسك بالحديث كسبب لانتهيار المسلمين، خطابة شائعة. فلا يمكن تفسير الانهيار بسبب واحد دون الأخذ في الاعتبار الأسباب الاجتماعية والسياسية والتاريخية. ولا تقوم النهضة بعامل واحد بسيط وساذج، مجرد شعار "العودة إلى القرآن" وترك الحديث، بل تغيير الأسباب الاجتماعية والسياسية في العالم الإسلامي. إن شعار "العودة إلى القرآن" سلاح ذو حدين، يرفعة التقليديون والتجديديون على حد سواء، دفاعا عن الوضع القائم أو تغييرا للوضع القائم، من أجل الثبات الاجتماعي أو من أجل الحراك الاجتماعي. وإن الأوامر الدينية والخلقية تعبر عما ينبغي أن يكون ولا تصف ما هو كائن. كما أن الأحكام العامة مثل توقف الإبداع كلية بعد ابن خلدون لا يتفق مع حقائق التاريخ وإبداع المسلمين بعد ابن خلدون في علم الفلك وفي العلوم الرياضية وفي الفلسفة منذ القرن التاسع الهجري حتى القرن الثاني عشر.

٢- والموضوع مثير، نقد الحديث، وإعادة تقسيمه، والعودة إلى القرآن، ولكنه ليس موضوعا جديدا. ففي هذا العصر، عصر الصحوة الإسلامية، يأتي الشك في صحة الحديث على الصفحات الأولى، ويكون مناسبة جيدة لكل مجدد يريد نيل الشهرة خاصة في المجتمعات الإسلامية التقليدية في أفريقيا وآسيا في العالم الإسلامي غير الناطق بالعربية. وإن إثارة مثل هذه القضية وإقامة مثل هذه الدعوى يكون عملا فقهيًا خالصا لا ينتج عنه أي أثر عملي أو يحقق مصلحة عامة وتكون

دعوة مجانية لا أثر لها في الواقع السياسي والاجتماعي وفي حياة الناس. ضررها أكثر من نفعها . وتؤدي إلى قسمة المجتمع فريقين: فريق مع، وفريق ضد. وتحدث فتنة كبرى في وقت يكون المجتمع فيه أحوج إلى الوحدة الوطنية. كما تثير الإسلام التقليدي وتضطره إلى الدفاع عن نفسه ضد المفكرين المحدثين. ولما كان الإسلام التقايدي هو إسلام الأغلبية، والإسلام التجديدي هو إسلام الأقلية فإن قضية التجديد تكون هو الخاسرة. وبدلاً من أن يؤدي إلى تقدم المجتمع يؤدي إلى رد فعل عكسي والتمسك بالمحافظة على القديم . ويتم استبعاد المجدد، وتكفيره، وربما تصفيته الجسدية . وفي المجتمعات التقليدية لا يمكن تحقيق التقدم عن طريق إنكار الأصول. وإن التحدي أمام المجدد ليس كيفية الصلاة في مكوك الفضاء لأن المسلمين لم يحلوا بعد مشاكلهم على الأرض وهو تحقيق الحد الأدنى من الحاجات الأساسية. وقد كان الفقه الافتراضي أحد أسباب الانهيار وأحد مظاهره. وإن الاعتماد على كتاب رشاد خليفة" الكمبيوتر يتكلم: رسالة الله إلى العالم"، وعلى دعوته عن رقم ١٩ السري، وحساب الحروف الذي ينتهي إلى معرفة متى تقوم الساعة يجعل قضية التجديد ضعيفة. وصورة الرجل هي صورة المدعى القاصر على تحويل الأمريكيين إلى الإسلام في دقائق معدودات في الطائرات! وقد اعتبرت دعوته التي بشر بها في مسجد توسكان بأريزونا مجرد هرطقة أدت بصاحبها إلى الموت إغتيالاً من أحد المتعصبين.

٣- وقد أدى نقص المعرفة بالمصطلحات العربية واستعمال المصطلحات الإنجليزية المترجمة وغير المطابقة إلى عديد من سوء الفهم. مثلاً لا تطابق المصطلحات الإنجليزية, Allegorical Decisive للمصطلحات العربية: الحقيقة والمجاز، الظاهر والمؤول، المحكم المتشابه، المجمل والمبين.. إلخ. وتتسبب مشاكل أخرى عديدة من قراءة القرآن باللغة الإنجليزية مثل "لامستم النساء" فلا تعنى حرفياً لمس النساء بل أيضاً المعاشرة الجنسية.

٤- يستعمل المؤلف عديداً من الحجج النقلية لإثبات دعواه بالرغم من حدود هذه الحجج في الإقناع والبرهان. الحجج النقلية، حجج الموقف السلفي الذي ينتقى ما يشاء، ويترك ما يشاء، وهو سلاح مزدوج . إذ يستطيع الخصم إعادة تأويلها واستخدامها لإثبات نقيض الدعوى. كما يستطيع انتقاء حجج مضادة عكس ما يريد المؤلف إثباته ، حجة بحجة ونصاً بنص، ويتحول الموضوع إلى تراشق بالنصوص. وبعض القضايا المثارة مكانها في علم الكلام وليس في علم الحديث،

وذلك مثل قضية الجبر والاختيار أو القضاء والقدر وخلق الأفعال، معجزات الرسول، أمور المعاد والمهدي المنتظر، والإيمان والعمل.... الخ.

٥- وبعد كل هذا النقاش وقسمة الأمة فريقين، واحد مع الحديث وآخر ضد الحديث تبدو الحصيلة بسيطة للغاية، وتقليدية، ولا خلاف عليها. لا يمكن رفض الحديث كمصدر ثان للتشريع طالما لا يتعارض مع القرآن! لماذا إذن كل هذه المعركة بين أنصار الحديث وخصومه؟

٦- بالغم من هذه الملاحظات استطاع المؤلف أن يثير من جديد إشكالا قديما، مع قدر كبير من الشجاعة. أبرز أهمية الحديث المتواتر، وبين أن عدد الآيات التي تحتوى على شرائع قليلة للغاية، لا تزيد على أربع عشرة آية، وخلق هذه الآيات من المعانى المجازية، وضرورة نقد جديد للحديث. ليس فقط فيما يتعلق بالسند بل أيضا ما يتعلق بالمتن، وأهمية إعادة تبويب الحديث طبقاً لأولوية الموضوعات فى هذا العصر، وإعطاء الأولوية للمعاملات على العبادات، وإبراز اجتهادات القدماء فى تأسيس نقد الحديث، ودور الخلافات السياسية فى تدوين الحديث بل فى صياغة المتن.

٧- يستطيع المؤلف، وهو الرئيس السابق للحزب الاشتراكي الماليزي، أن يركز فى دراساته على الأوضاع الاجتماعية والسياسية للملايو، وأن يناضل من أجل الحرية والعدالة الاجتماعية. وبهذه الطريقة يكون أكثر نفعا، وأبلغ أثرا وأقدر على تجميع الناس فى الملايو بدلا من شق الصف الداخلى وإحداث فتنة فى الأمة بين أنصار الحديث وخصومه فى موضوع نظرى فقهي خالص، لا يحله إلا أهل الاختصاص فى الجامعات ومراكز الأبحاث بعيدا عن الجمهور وتحزب الناس وسطوة الرأى العام.

وبالرغم من هذه الملاحظات النقدية والتي هى أقرب إلى المراجعة للكتاب منها إلى مقدمة وتحية، فإن الكتاب يمثل جرأة فكرية. أثار موجة من النقاش فى الملايو وبين أوساط المثقفين والعلماء والسياسيين. فالثقافة سياسة، والسياسة ثقافة. الهدف منها التناصح بين العلماء، ومراجعة بعضهم بعضا، فالكل راد والكل مردود عليه. وللمخطئ أجر وللمصيب أجران^(١).

(١) ملاحظة المؤلف على التقديم

صديقى الدكتور حسن حنفى الأستاذ بقسم الفلسفة جامعة القاهرة تكرم بالموافقة على كتابة مقدمة لهذه الترجمة، وهو يقول فى خطابه المؤرخ فى ١٨ يناير ١٩٩٦، والذي أرسله مع نسخة خطية -

= للمقدمة أنتى لم أترك مقرا من إثار مناقشة عامة، إن المديح والإطراء لا جدوى لهما، لكن فتح الحوار معك يجدى أكثر".

ومنذ طباعة النسخة للماليزية الأصلية للكتاب فى عام ١٩٨٦ لم أكن أبداً الطرف الذى يرفض الحوار حتى لو كانت كفتى غير راجحة ، فقبل نشر الكتاب مباشرة كان لى حوار مع "الرابطة الماليزية لرجال الدين" (علماء اللاهوت) لكنه لم يكتمل نظرا لرفض رجال الرابطة أن يكملوه. أما بعد نشره بشهر واحد فقد كان لى حوار آخر مع حركة الشباب للماليزى المسلم M.A.B.T وقد فشل هذا أيضا فى أن تكون له أى نتيجة إيجابية، لأن شباب الحركة حكموا على من وجهة نظرهم وأدانونى وأدانوا كتابى، رغم أنهم أكدوا لى قبل بدء الحوار أنهم لم يقرءوا شيئا.

ولأننى كنت دائما أرغب فى حل هذه المشكلة عن طريق الحوار، فقد تقبلت المقدمة المليئة بالنقد التى كتبها الدكتور حسن حنفى لهذه الترجمة، ولكننى مندهش إلى حد ما من المنهج الذى اتبعه الدكتور حسن فى النقد، فقد خلط بين حجج مستقاة من مصادر سلفية وأخرى من مصادر حديثة .. فقله لأنه تم الإجماع على أن الحديث هو المصدر الثانى للتشريع فى الإسلام، وأن ذلك لم يعد محل جدل هو قول يندرج تحت الحجج السلفية التقليدية أما قوله أن المجادلة فى الحديث عمل غير مثمر لأنه لعلقة له بتحديث المجتمع الإسلامى، فهو قول ينتمى للحج الحديثة.

وظنى أن كتابى هذا يرد على هذه الادعاءات بشكل جيد، لذلك فلن أتحدث فى هذا الموضوع ثانية فى الوقت الحالى.

وأنا أرفض النقد الذى وجهه لى للدكتور حنفى بسبب استخدامى لأمثلة من التقدم الثقافى فى الغرب، حيث يرى أنها أمثلة غريبة عنا، ولا تنطبق علينا. فمئذ رحلات الاستكشاف التى كان يقوم بها الأوروبيون فى القرن الخامس عشر، ضعف تأثير الحدود بين الدول، "أصبح العالم دولة واحدة"، والحق أن علينا أن نذهب كما ذهب إقبال، إلى أن مجئ محمد - صلى الله عليه وسلم - أول وآخر نبي مرسل للعالم عبر التقدم العلمى التكنولوجى الحديث، وما ندعوه نحن الحضارة الغربية الحديثة هو فى الحقيقة حضارة عالمية لأنها تحوى إسهامات من كافة الحضارات للشرق أوسطية واليونانية والرومانية والفارسية والعربية والهندية والصينية.

ومما يدعوا للدهشة أيضا أن الدكتور حسن حنفى يؤكد أن للشعار الذى ينادى به "العودة للقرآن" هو شعار مشترك بين جميع الحركات السلفية سواء أكان من دعاة الإصلاح المحافظين أو المحدثين، فعلى حد علمى أن محمد عبده رائد هذه الحركة السلفية دعا إلى نبذ المذهب والتقليد وإلى إعادة فتح باب الاجتهاد وإلى النهل من المعرفة الغربية ولكن بعد نقدها، وكانت مراجعته الأساسية هى القرآن والحديث. وهنا يكمن فشل الحركة كما سبق أن أشرت، فالحديث هو كل شئ آخر يجب الحكم عليه فى قياسه على القرآن

ويجب د. حسن حنفى - وهو على حق - عن هذه النقطة فيقول أنه حتى فهمنا القرآن يمكن أن يخضع للنقد إذ أنه لا شئ يعلو على النقد، ولنا اعتقد أن د. حسن كان يعنى أن فهم الناس وتفسيرهم للقرآن هو الذى يمكن أن يخضع للنقد إذ أن القرآن هو تجلى الله النهائى للبشر، وأنه منذ تنزيله محفوظ من قبل الله.

ومع ذلك فالهدف النهائى هو أن يكشف للزيف ويثبت الحقيقة، وبهذا المعنى فإن القرآن هو فى ذاته نقد، وعلى ذلك فهو فوق أى نقد.

والآن أترأى القارئ ليحكم بنفسه.

المحتويات

الموضوع	الصفحة
الإهداء.....	٧
المقدمة.....	٩

(١)

من زعماء الإصلاح إلى إصلاح الزعماء
فى الجدل بين الثقافى والسياسى فى العصر الحديث
أحمد أمين (١٨٨٦ - ١٩٥٤)

١ - الأشكال	١١
٢ - أولوية الدينى على السياسى	١٤
٣ - أولوية السياسى على الدينى	١٧
٤ - الثقافى فى جدل الدينى والسياسى	١٩

(٢)

من الانتحال التاريخى إلى الابداع الحضارى
قراءة فى "الشعر الجاهلى" بعد سبعين عاما
طه حسين (١٨٨٨ - ١٩٧٣)

١ - النقد بين القدماء والمحدثين	٢٥
٢ - الشك الديكارتى أم المنهج التاريخى المقارن؟	٣٠
٣ - الشعر المنتحل أم القرآن الصحيح؟	٣٤
٤ - انتحال تاريخى أم إبداع حضارى؟	٣٨
٥ - بعض قوانين الإبداع الحضارى	٤٤

(٣)

العقل والإصلاح

تحية فى الذكرى العشرين

محمود قاسم (١٩١٣ - ١٩٧٣)

١ - الاستاذ العميد	٥١
٢ - الرشدى العقلانى	٥٤
٣ - الصوفى الذوقى	٥٧

٦١	٤ - المنطقى المنهجى.....
٦٤	٥ - المصلح الدينى
٦٧	٦ - المعتزلى الفيلسوف
٧٢	٧ - الاجتماعى الوضعى.....

(٤)

من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى قراءة فى الجوانبه

عثمان أمين (١٩٠٨ - ١٩٧٨)

٧٧	١ - مقدمة.....
٧٩	٢ - من النظرية الاشراقية إلى تحليل العقل
٨٢	٣ - من عالم الشعور إلى عالم الواقع
٨٤	٤ - من المثالية المجردة إلى الواقعية الملتزمة
٨٥	٥ - من اللغة والفكر إلى التعبير والتغيير
٨٩	٦ - من الإصلاح إلى النهضة.....
٩٢	٧ - من الأخلاق الفردية إلى الأخلاق الاجتماعيه
٩٥	٨ - من السياسة الأخلاقية إلى علم السياسة
٩٨	٩ - من النقد الاجتماعى إلى الثورة الوطنية
١٠٢	١٠ - من عالمية الثقافة إلى التمايز الحضارى
١٠٣	أ - موقفنا من التراث القديم
١٠٥	ب - موقفنا من التراث الغربى
١١١	١١ - خاتمة: الجوانبيه أسيرة الوعى الأوروبى

(٥)

من المثالية المعتدلة إلى الواقعية الجذرية

تحية إلى وحوار مع

توفيق الطويل (١٩٠٥ - ١٩٩١)

١١٥	١ - الحوار بين الأجيال
١٢١	٢ - من مباحث الفلسفة الثلاثة إلى الجبهات الثلاث فى موقفنا الحضارى
١٢٦	٣ - من ثنائيه الموضوع إلى وحدة المنهج
١٣٤	٤ - من الثنائيه التاريخيه إلى وحدة الشعور
١٤٠	٥ - من التصوف المصرى إلى الثورة الإسلامية.....

- ٦ - من التنبؤ بالغيب وتفسير الأحلام إلى العلوم المستقبلية وتحقيق الأهداف
الوطنية ١٤٧
- ٧ - من تاريخ العلوم والإصلاح الدينى إلى تأسيس العلم وكبوة الإصلاح ١٥٢
- ٨ - من الاضطهاد الدينى والصراع بين الدين والفلسفة إلى النضال من أجل
حرية الفكر ووحدة المعرفة ١٥٦
- ٩ - من قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة إلى الصراع بين الغرب والشرق
والشمال والجنوب وتأسيس علم " الاستغراب " ١٦٤

(٦)

الجديد فى القديم

تحية وحوار فى الذكرى السنوية الأولى

محمد عبد الهادى أبو ريدة (١٩٠٩ - ١٩٩٣)

- أولاً: الذكريات ١٧٥
- ثانياً: الترجمات ١٨٠
- ثالثاً: التحقيقات ١٩١
- رابعاً: المؤلفات ١٩٥

(٧)

إستراتيجية الاستعمار والتحرير

مراجعة وحوار

جمال حمدان (١٩٢٨ - ١٩٩٣)

- ١ - حلم الستينات ٢١١
- ٢ - الجغرافيا السياسية ٢١٤
- ٣ - الاستعمار تاريخاً ٢١٦
- ٤ - الاستعمار بنية ٢٢٣
- ٥ - ثورة التحرير ٢٢٥

(٨)

تجديد الفكر العربى

إشكال التواصل والانقطاع

زكى نجيب محمود (١٩٠٥ - ١٩٩٣)

- ١ - مقدمة: إشكال التواصل والانقطاع ٢٢٩

- ٢ - الأصالة والمعاصرة: بحث علمي أم انطباع أدبي؟ ٢٣٣
- ٣ - اختزال التراث في الدين ٢٣٧
- ٤ - اختزال الغرب في العلم ٢٤٢
- ٥ - مسار التجديد: الألفاظ والمعاني والمبادئ والتصورات ٢٤٥
- ٦ - ثنائية التصور والمصدر وحدانية النظرة والموقف؟ ٢٥٠

(٩)

عربيان بين ثقافتين

قراءة وحوار

زكى نجيب محمود (١٩٠٥ - ١٩٩٣)

- أولاً: مقدمة، الجهات الثلاث ٢٥٧
- ثانياً: المنهج والأسلوب ٢٦٢
- ثالثاً: سلب الأنا ٢٦٦
- رابعاً: إيجاب الآخر ٢٧٥
- خامساً: جدل الأنا والآخر ٢٧٧
- سادساً: هل الحل في تجاوز الثنائيات؟ ٢٨٥
- سابعاً: خاتمة، تصغير النفس وتكبير الآخر وغياب الواقع ٢٩١
- أ - الجبهة الأولى الموقف من التراث القديم ٢٩٢
- ب - الجبهة الثانية: الموقف من التراث الغربي ٢٩٤
- ج - الجبهة الثالثة: الموقف من الواقع ٢٩٥

(١٠)

الفيلسوف الشامل، مسار حياة وبنيّة عمل

في عيد ميلاده الثمانين

عبد الرحمن بدوي (١٩١٧ -)

- أولاً: من جيل إلى جيل ٢٩٧
- ثانياً: الفلسفة على الاتساع ٣٠٥
- ثالثاً: الجبهات الثلاث ٣١٣
- رابعاً: المشروع الفلسفي العلمي ٣٢٥
- خامساً: المشروع الفلسفي للنهضوى (الأنا) ٣٣٦
- سادساً: المشروع الفلسفي التاريخي (الآخر) ٣٦٠

سابعاً: المشروع الفلسفى الابداعى (الواقع) ٣٨٣

(١١)

من المطابقة والتأثير إلى القراءة والابداع
مراجعة لكتاب أرسطوطاليس فى الشعر
شكرى عياد (١٩٢١ -)

- ١ - تحية جيل إلى جيل ٣٩٣
٢ - من المطابقة إلى القراءة ٣٩٤
٣ - من التأثير إلى الإبداع ٤٠٠

(١٢)

قراءة "مفهوم النص"
عرض ومراجعة
نصر حامد أبو زيد (١٩٤٣ -)

- أولاً: قراءة النص أم قراءة النفس؟ ٤٠٩
ثانياً: "مفهوم النص" فتح جديد ٤١٢
ثالثاً: "مفهوم النص" وفن التأليف ٤١٥
رابعاً: علوم القرآن بين البنية والانتقاء ٤٢٠
خامساً: قراءة جديدة أم خطاب قديم؟ ٤٢٢
سادساً: إنتاج النصوص بين الوعى العلمى والتوجيه الأيديولوجى ٤٣٠

(١٣)

علوم التأويل بين الخاصة والعامة
قراءة فى بعض الأعمال
نصر حامد أبو زيد (١٩٤٣ -)

- أولاً: مقدمة، العلم بين أروقة الجامعة ودهاليز الصحافة ٤٣٣
ثانياً: إشكاليات القراءة وآليات التأويل ٤٣٧
١ - الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص ٤٣٧
٢ - علم العلامات فى التراث، دراسة استكشافية ٤٣٩
٣ - الأساس الكلامى لمبحث المجاز فى البلاغة العربية ٤٤٠
٤ - مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجانى، قراءة فى ضوء الأسلوبية ٤٤٠

- ٥ - التأويل فى كتاب سيويه ٤٤٢
- ٦ - الثابت المتحول فى رؤيا أدونيس للتراث ٤٤٤
- ٧ - الذاكرة المفقودة والبحث عن النص ٤٤٥
- ثالثاً: الامام الشافعى وتأسيس الايديولوجية الوسطية أم تأسيس علم أصول
الفقه؟ ٤٤٧
- ١ - الأيديولوجية الوسطية أم الجمع بين النص والواقع؟ ٤٤٨
- ٢ - الأدلة الشرعية الأربعة ٤٥٢
- ٣ - الإيجاب والسلب ٤٦١
- رابعاً: نقد الخطاب الدينى أم تحليل الخطاب المعاصر؟ ٤٦٨
- ١ - الخطاب الدينى المعاصر، آلياته ومنطلقاته الفكرية ٤٧٠
- ٢ - التراث بين التأويل والتلوين، قراءة فى مشروع اليسار الإسلامى أم
التراث بين التفكيك والتركيب، قراءة مشروع التراث والتجديد؟ ٤٧٦
- ٣ - قراءة النصوص الدينية، دراسة استكشافية لأنماط الدلالة ٤٩٢
- خامساً: من مفهوم النص إلى السجال السياسى ٤٩٤
- ١ - مفهوم النص، (١) الدلالة اللغوية ٤٩٤
- ٢ - مفهوم النص، (٢) التأويل، مفهوم الثقافة للنصوص ٤٩٥
- ٣ - مركبة المجاز: من يقودها؟ وإلى أين؟ ٤٩٥
- ٤ - محاولة قراءة المسكوت عنه فى خطاب ابن عربى ٤٩٦
- ٥ - ثقافة التنمية وتنمية الثقافة ٤٩٦
- ٦ - التراث بين الاستخدام النفعى والقراءة العلمية: سلطة النص فى
مواجهة العقل ٤٩٩
- ٧ - إهدار السياق فى تأويلات الخطاب الدينى ٥٠٢
- ٨ - قراءة التراث وتراث القراءة (فى كتابات أحمد صادق سعد) ٥٠٥
- ٩ - الكشف عن أقنعة الارهاب: بحثاً عن علمانية جديدة ٥٠٧
- ١٠ - خاتمة : هل حان وقت الانفجار؟ ٥١١

(١٤)

علم الحديث

بين نقد القدماء وادعاء المحدثين

قاسم أحمد (١٩٣٣ -)

- ١ - مصر والمشرق الإسلامى ٥١٣
- ٢ - أولوية القرآن على الحديث ٥١٥

٥١٨	٣ - نقد الحديث عند القدماء
٥٢٠	٤ - إدعاء المحدثين
٥٢١	٥ - الأحكام المطلقة
٥٢٣	٦ - الأحكام العامة
٥٢٤	٧ - السلب والایجاب

لنفس المؤلف

أولاً - تحقيق وتقديم وتعليق :

١- أبو الحسين البصرى : المعتمد فى أصول الفقه، جزءان. المعهد الفرنسى بدمشق ١٩٦٣ - ١٩٦٥.

٢- الحكومة الاسلامية للامام الخمينى ، القاهرة ١٩٧٩.

٣- جهاد النفس أو الجهاد الأكبر للامام الخمينى ، القاهرة ١٩٨٠.

ثانياً - إعداد وإشراف ونشر :

١- اليسار الاسلامى، كتابات فى النهضة الاسلامية، العدل الاول، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨١.

ثالثاً - ترجمة وتقديم وتعليق :

١- نماذج من الفلسفة المسيحية (المعلم لاوغسطين، الايمان باحثاً عن العقل لا نسليم، الوجود والماهية لتوما الاكوينى)، الطبعة الاولى، دار الكتب الجامعية، الاسكندرية ١٩٦٨، الطبعة الثانية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٨، الطبعة الثالثة، دار التنوير، بيروت ١٩٨١.

٢- اسبينوزا : رسالة فى اللاهوت والسياسة، الطبعة الاولى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣، الطبعة الثانية الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٣، الطبعة الثالثة، دار الطليعة بيروت ١٩٨١.

٣- لسنج : تربية الجنس البشرى وأعمال أخرى، الطبعة الاولى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١.

٤- جان بول سارتر : تعالى الانا موجود، الطبعة الاولى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.

رابعاً - مؤلفات بالعربية :

١- قضايا معاصرة، الجزء الاول، فى فكرنا المعاصر، الطبعة الاولى، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦، الطبعة الثانية. دار التنوير، بيروت ١٩٨١، الطبعة الثالثة، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٨٧.

٢- قضايا معاصرة، الجزء الثاني، في الفكر الغربي المعاصر، الطبعة الاولى، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢، الطبعة الثالثة، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٨٨.

٣- التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، الطبعة الاولى المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١، الطبعة الثالثة، الانجلو المصرية القاهرة ١٩٨٧.

٤- دراسات اسلامية، الطبعة الاولى، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.

٥- من العقيدة إلى الثورة، محاولة لاعادة بناء علم أصول الدين، (خمسة مجلدات) الطبعة الاولى، مدبولي، القاهرة ١٩٨٨.

٦- دراسات فلسفية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٨.

٧- حوار المشرق والمغرب، توبقال، الدار البيضاء ١٩٩٠ (بالاشتراك مع محمد عابد الجابري).

٨- مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١.

٩- هموم الفكر والوطن (جزءان)، دار قباء، القاهرة ١٩٩٧.

ح١ التراث والعصر والحداثة.

ح٢ الفكر العربي المعاصر.

١٠- جمال الدين الأفغاني، دار قباء، القاهرة ١٩٩٧.

خامساً - مؤلفات بالفرنسية والانجليزية :

1- Les Méthodes d'Exégèse essai sur La science des Fondements de la Compréhensio, ilm usul al - Fiqh, le Caire, 1965.

2- L'exégèse de la phénoménologie, l'Etat actuel de la méthode phénoménologique, et son application au phénomène religieux (Paris, 1965). Le Caire, 1980.

3- La phénoménologie de L'Exégèse, essai une herménentique existentielle à partir du Nouveau Testament, (pairs, 1966), Le Caire, 1988 (sous - press).

- 4- Religious Dialogue and Revolution, essays on Judaism, Christianity and Islam, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo 1977.
- 5- Islam in the Modern World, 2 vols, Anglo - Egyptian Book shop Cairo, 1995.

هذا الكتاب

ارتبطت نشأة الفلسفة المعاصرة في مصر بنشأة الجامعة المصرية بالكتاب المصريين وهباتهم في ١٩٢٥ بعد ثورة ١٩١٩. ولا عجب أن يكون أمامها الآن النصب التذكاري للشهداء وتمثال نهضة مصر قبل كوبري الجامعة.

وتوالت عليها أربعة أجيال : جيل مصطفى عبد الرزق وطه حسين، جيل الرواد الأوائل الذين أسسوا مدارس فكرية ونقدية مازالت مستمرة حتى الآن. والجيل الثاني، جيل تلاميذهم : توفيق الطويل، عثمان أمين، محمود قاسم، محمد عبد الهادي أبو ريدة، أحمد أمين، شكري عياد، زكي نجيب محمود، عبد الرحمن بدوي. والجيل الثالث هو جيلي الذي تعلم على أيادي الجيل الثاني. وهو أيضاً جيل جمال حمدان الذي تعلم على رواد المدرسة الجغرافية في مصر، وجيل قاسم أحمد في الملايو اكتشافاً للجناح الشرقي لمصر. والجيل الرابع هو جيل نصر حامد أبو زيد.

"حوار الأجيال" يربط بين هذه الأجيال الأربعة عن طريقة القراءة. وتعني العرض من أجل التجاوز، وإعادة كتابة النص المقروء للأجيال الثلاثة الماضية بفعل قراءة الجيل الرابع بعد نصف قرن. فقد تغيرت مصر، وتغير العالم حولها.

لا يعني الحوار المدح والاطراء أو النقد والذم بل إعادة بناء الماضي في الحاضر من أجل الكشف عن إمكانياته المطوية وحدود عصره إلى حد قلبه رأساً على عقب، كما قرأ أرسطو أفلاطون، وإسبينوزا ديكارت، وماركس هيغل وهيدجر هوسرل من أجل إحداث تراكم تاريخي فلسفي في مصر، ولكي تعي الأجيال القادمة جذورها في الأجيال الماضية، وبدل أن يبدأ كل جيل من الصفر على هامش التاريخ.

عبد غريب

